Jacques Paul

BISERICA ȘI CULTURA ÎN OCCIDENT



JACQUES PAUL

L'Èglise et la culture en Occident
II. L'eveil évangélique et les mentalités religieuses

ISBN 2 13 039582 1

CARTE FINANȚATĂ DE GUVERNUL ROMÂNIEI
PRIN MINISTERUL CULTURII

ISBN 973-33-0321-6
ISBN 973-33-0319-4

JACQUES PAUL

BISERICA ȘI CULTURA ÎN OCCIDENT

secolele IX-XII

Volumul II

Trezirea evanghelică și mentalitățile religioase

Traducere de
Elena-Liliana Ionescu

EDITURA MERIDIANE
1996

Pe copertă: Îngerul ieșind din Soare și cele patru Vânturi
Apocalipsa lui Beatus
Mijlocul sec. al X-lea
New York

Coperta colecției:
FLOAREA ȚUȚUIANU

Cartea a patra

Renașterea din secolul al XII-lea

De la concordatul de la Worms până la sfârșitul secolului al XII-lea, viața Bisericii pare plină de contraste, ce fac generalizările nesigure și probabil abuzive.

De-a lungul întregii perioade, autoritatea papei asupra episcopilor, clericilor și călugărilor pare să se întărească peste întreg Occidentul latin. Conciliile, pe care pontifii le organizează în jurul lor, ilustrează această recunoaștere a unei puteri superioare prin ansamblul de episcopi. Faptul implică o îndatorire de supunere ce este acceptată fără prea mare trudă. Din această cauză, unitatea Bisericii se percepe în mod obișnuit mult mai bine. Uneori, se constată o unanimitate niciodată întâlnită înainte. Aceasta este dată de coeziunea ideologică mai mare, deoarece temele ecleziologice gregoriene au ieșit învingătoare și constituie acum referința comună a întregii Biserici. Cu toate acestea, opinia episcopatului are o valoare considerabilă. Consimțământul cardinalilor și al episcopilor apare necesar pentru o guvernare normală și obișnuită a Bisericii. Este compensația unificării Bisericii și a centralizării sale. Pe scurt, autorității indiscutabile a papei i se adaugă aprobarea indispensabilă a prelaților. Autonomia provinciilor ecleziastice este o amintire, totuși nici viața cotidiană a Bisericii nici marile evenimente nu înregistrează pur și simplu victoria papalității asupra particularismelor. Realitatea este mai suplă. Ea este făcută din nuanțe, din

relații umane, din colaborare, din bunăvoință și din autoritate. Situația papalității apare, în anumite cazuri, precară, deoarece eliberarea sa de sub tutela puterilor laice poate să fie repusă neîncetat în discuție. Garanția întregului episcopat este atunci de o importanță vitală.

Raporturile papalității cu prinții și cu regii sunt foarte variabile. Există ciocniri destul de vii și perioade mai calme. Furtunile sunt cel mai adesea de scurtă durată. Nu se întâmplă la fel cu împăratul. După concordatul de la Worms, Lotar al III-lea și Conrad al III-lea, candidații clericilor la regalitatea Germaniei, întrețin raporturi foarte amicale cu Roma. Încoronarea lui Frederic Barbarossa presupune din nou compromisurile insuficient elaborate și abia învățate. În concluzie, perioada scurtă de pace, dintre 1124 și 1152, poate să apară numai ca o paranteză înlăuntrul unei tradiții bine stabilite de confruntări violente. Această colaborare dintre Imperiu și Biserică, care conține ceva exemplar și face să reînvie vechile mituri, păstrează o forță de atracție profundă. Această epocă pare să ilustreze împlinirea vechiului ideal care, în această perioadă, capătă o credibilitate politică sigură. Există, în curia romană, partizani interesați sau convinși de alianța cu Imperiul. Acești cardinali constituie o partidă germană. Dimpotrivă, conflictul cu Barbarossa incită Roma să reînnoade tradițiile gregoriene și legăturile cu aliații de zile negre. Aceste alternative conferă guvernării Bisericii în mod neplăcut o tentă din ce în ce mai politică.

Aceste evenimente ocupă o parte a activității diplomatice a curiei romane, în vreme ce problemele strict religioase sunt numeroase și complexe. Această împotmolire a Romei în disputele internaționale nu rămâne fără consecințe. Papalitatea își pierde progresiv creditul pe care îl dobândise prin susținerea activă a celor mai intransigente mișcări reformatoare.

Cu siguranță, reforma pontificală nu este oprită. Ea se continuă, lent și metodic, în toată creștinătatea. Pătrunderea idealurilor gregoriene este, cert, faptul esențial. Apariția ordinelor religioase noi este de o importanță cu totul specială. Studii, foarte numeroase, au fost con-

sacrate fiecărei instituții. Or, ar fi important să clarificăm raporturile pe care le întrețin aceste mișcări cu spiritul de reformă și principiile sale. Istoria reînnoirii religioase ar câștiga astfel în claritate. Noi exigențe apar pe întreg parcursul secolului al XII-lea. Ele depășesc cu mult obiectivele pe care și le fixaseră gregorienii și implică progresiv instituțiile cele mai prestigioase. Mișcarea este rapidă, iar autoritățile o pot urmări cu greu, atât episcopii cât și papa. Dihotomia clasică dintre ierarhie și inspirație, dintre structuri și inițiativă este pentru un timp verificată. O vitalitate stridentă și clocotitoare nu încetează să creeze apariția de noi probleme.

Viața intelectuală însăși este cuprinsă de un suflu puternic de reînnoire. Se folosește de multă vreme termenul de renaștere pentru desemnarea acestui fenomen. Se poate accepta acest cuvânt consacrat acum prin folosire. Toate formele gândirii, ale exprimării și ale vieții spirituale primesc un nou impuls. Legăturile acestei activități cu restul istoriei, sociale și religioase, nu sunt totdeauna vizibile. Sunt chiar mai puțin decât în secolele precedente. Există, în acest domeniu, o independență a vieții spiritului ce este mult mai mult afirmată.

Este cert că reforma pontificală a contribuit la reducerea raporturilor stricte pe care spiritualul le avea cu temporalul. Biserica dobândește din acest regim o autonomie mai mare. Intelectualii, care sunt cu toții clerici, câștigă acum posibilitatea de a-și continua, independent, propriile lor cercetări. Din această cauză, orizontul religios și social al acestor lucrări este mai puțin aparent. Există în opera lui Abélard cercetări tehnice care sunt urmarea îndelung reflectată a elucidării conceptelor. Concluziile nu au în mod obligatoriu o semnificație religioasă imediată. Există o filozofie în sensul propriu al termenului. Se pot face aceleași remarci în legătură cu tratatele de teologie și cu operele spirituale. Interpretarea istorică se cuvine să nu fie indiscretă.

Dacă se adaugă că, în acest secol atât de profund pătruns de reînnoire, tradițiile carolingiene nu sunt pierdute toate, din vedere, că există particularisme locale și

că, la fel ca în întreaga societate feudală, problemele de persoane sunt uneori determinante, vom putea atunci să ne convingem de dificultatea care există în a face cunoscută în puține cuvinte o realitate atât de complexă.

I

Biserica între reformă și schismă

Moartea lui Calixtus al II-lea nu marchează nici o schimbare de orientare. Succesorul său, Honorius al II-lea, fusese asociat, sub numele de Lamberto de Ostia, la toate negocierile ce au avut ca rezultat concordatul de la Worms. Este un reformator moderat, foarte priceput să profite dintr-o situație nouă. Innocentiu al II-lea, care îi succede, apare electorilor săi, apoi regilor și prinților ce îl recunosc în ciuda schismei lui Anacletus, drept cel mai apt, prin calitățile sale religioase, să continue reforma Bisericii, acum, când au fost înlăturate obstacolele politice puse în calea acestei întreprinderi. Sfântul Bernard și Sfântul Norbert, care au făcut atâta pentru cauza sa, îi aduc garanția unei sfințenii simțite deja de locuitori, și sprijinul ordinelor religioase, pline de dinamismul primei lor expansiuni. Alegerea lui Eugeniu al III-lea, după două scurte pontificate, confirmă această tendință, din moment ce, prin el, un cistercian urcă pe catedra Sfântului Petru.

A. PAPALITATE ȘI REFORMĂ EVANGHELICĂ

Reforma pare din această cauză să treacă de la programul lui Grigore al VII-lea și al lui Urban al II-lea la vederi mai apropiate de concepțiile Sfântului Bernard. Papali-

tatea urmărește în mod evident mișcarea generală a sensibilității religioase, nu fără dificultăți, deoarece, înainte de sfârșitul acestei prime jumătăți a secolului, numeroși sunt cei care, chiar și până la cel mai înalt nivel, rămân legați de cele mai tradiționale atitudini. Această divizare între vechi și moderni pare evidentă în momentul alegerii lui Innocentiu al II-lea, și contribuie în mare măsură la schismă. Victoria partizanilor lui Innocentiu al II-lea arată că papalitatea rămâne legată de spiritul de reformă. Adrian al IV-lea, care fusese abate al congregației canonicilor de la Saint-Ruf, aparține aceleiași stări de spirit. Alexandru al III-lea, a cărui alegere este însoțită de o schismă, este recunoscut imediat de cistercieni, chiar în Germania, unde acest gest poate costa scump[1]. Această colaborare încrezătoare între cistercieni și papalitate continuă până la sfârșitul secolului și chiar după aceea. Innocentiu al III-lea face apel la ei pentru a predica în albigensă, sarcină pentru care abații nu par a fi prea bine pregătiți.

Pe scurt, dacă se ia în considerare istoria Bisericii în secolul al XII-lea, influența cisterciană este clară începând cu schisma lui Anacletus din 1130, și se adâncește pe parcursul întregului secol. Acești călugări par să se bucure de cea mai mare considerație la sfârșitul secolului, într-un moment în care problemele care se pun Bisericii sunt evident foarte diferite, dacă ar fi să luăm în calcul doar dezvoltarea ereziilor. Or, în această societate a secolului al XII-lea, pe cale de transformare rapidă, idealul cistercian, deschizător de drumuri în jurul anilor 1100-1110, este încă nou către 1130. Înainte de mijlocul secolului, este însă în întârziere față de sensibilitatea religioasă ce prevalează în orașe. Fiind prea permeabilă modelului cistercian, papalitatea pierde progresiv inițiativa și conducerea mișcării de reformă. Însuși papa nu pare refractar față de exigențele religioase nou apărute. Primirea pe care Alexandru al III-lea o face unei delegații din Vaudois venită la Conciliul de la Laterano, din 1179, demonstrează acest lucru destul de bine. Curia romană este mai

---

1 T. REUTER, *Das Edikt Fridrich Barbarossas gegen die Zisterzienser, in MIÜG*, t. 84, 1976, pp. 328-336.

neîncrezătoare și se mulțumește cu o rezervă prudentă. Aluziile batjocoritoare ale lui Gautier Map ne spun mult despre cecitatea savanților[1]. Acest conservatorism ezită din ce în ce mai puțin să recurgă la represiune. Pontificatul lui Lucius al III-lea marchează o etapă în acest domeniu, prin publicarea bulei *Ad Abolendam*[2]. Acest papă, care a fost primit în frăția de rugăciune a cistercienilor de Sfântul Bernard însuși și care este o persoană de o mare rigoare religioasă, nu ezită să facă apel la brațul secular pentru a-i pedepsi pe cei pe care Biserica i-a judecat drept eretici. Innocentiu al III-lea nu are în plus decât dibăcie și vigoare, și o capacitate de a trage foloase pentru binele Bisericii din toate inițiativele, ceea ce lipsea predecesorilor lui de la sfârșitul secolului al XII-lea.

Pentru a considera așa cum se cuvine secolul în dezvoltarea sa, trebuie să spunem că acum se trece de la vigurosul impuls reformator al lui Urban al II-lea, cu capacitățile sale creatoare, la un program mai cistercian ca inspirație, care, la rândul său, lasă locul unei acțiuni defensive. Concepția de reformă se prelungește, se modifică și se împotmolește.

În anii 1120-1150, reforma Bisericii rămâne o preocupare permanentă, răspândită pe scară largă în întreaga creștinătate latină. Inițiativele sosesc acum din toate direcțiile. Papalitatea rămâne în mijlocul tuturor acestor proiecte ca autoritatea supremă. Remodelarea programului reformator, conform dorințelor călugărilor și ale clericilor, aduce acum critici cu privire la curia romană și la guvernarea pontificală. Ele devin mai aspre pe măsură ce avansăm în secol. De data aceasta nu este vorba de o polemică întreținută de prinți sau de eretici, ci de rezerve exprimate de spirite religioase cu convingeri profunde. Ei critică complezența papei în ceea ce îi privește pe regi, lentoarea serviciilor, moravurile curții pontificale, aviditatea și insolența curialiștilor. Aceste critici, ce devin din

---

1 J. GONNET, *La figure et l'oeuvre de Vaudès dans la tradition historique et selon les dernières recherches* [849], *Vaudois*, pp. 87-109.

2 4 noiembrie 1184.

ce în ce mai vehemente, în vreme ce Scaunul pontifical este în permanență ocupat de papii consacrați cu totul continuării reformei, arată nepotrivirea crescândă dintre guvernarea Bisericii și opiniile cele mai avansate. La drept vorbind, faptul în sine constituie părerea opusă centralizării pontificale. Primatul recunoscut Scaunului roman și intervenția curiei în toate problemele de oarecare importanță fac să răzbată până la acest nivel toate decepțiile. Or, evident, creștinătatea nu este în măsură să-i satisfacă neîntârziat pe cei mai zeloși dintre clericii și călugării al căror ideal purificat nu ține seama de cele mai elementare greutăți. Lipsa de realism prevalează și, după ea, vine din nou căderea.

Lucrarea *De consideratione ad Eugenium papam* a Sfântului Bernard este, din acest punct de vedere, o lucrare capitală. Destinată unui papă care a fost călugăr la Clairvaux, ea încearcă să stabilească o regulă de comportare și să-i furnizeze un model. Este un tratat destul de apropiat de modelele scrise pentru prinți. Exista deja de mai multă vreme o întreagă literatură despre îndatoririle clericilor și cele ale prelaților. Sfântul Bernard, care se inspiră din aceasta, o folosește mult mai puțin decât Sfânta Scriptură. El a recurs în principal la Evanghelia lui Matei și la aceea a lui Ioan, și la Prima Epistolă către Corinteni.

De consideratione tratează despre papă și puterile sale, despre subordonații și anturajul său și se încheie printr-o lungă paralelă între Biserica de pe pământ și cetatea celestă. Or, în ciuda unei formulări cel mai adesea generale și abstracte, critica este cu greu voalată. Papa nu trebuie să caute să-i domine pe oameni, ci să-i slujească. Nu-i revine lui rolul de a face pe împăratul. Autoritatea sa trebuie să fie asemănătoare celei a Apostolilor, care nu aveau drept arme decât un spirit fierbinte și un cuvânt înflăcărat. În legătură cu curia romană și organele guvernării apostolice, Sfântul Bernard folosește încă și mai puține menajamente[1].

Este o referire brutală la exigențele evanghelice. Aceste

---

[1] Lucrarea *De consideratione* a fost scrisă după alegerea lui Eugeniu al III-lea ca papă. Cartea a II-a este începută în iulie 1148, Cartea a III-a, după octombrie 1151. Cartea a V-a s-a încheiat în 1152-1153.

idei sunt conforme cu inspirația religioasă a acelor vremuri când spiritul de reformă se înclina spre radicalism. Efectiv, în *De consideratione*, referirile la Noul Testament sprijină un efort de restaurare a vieții Bisericii primitive. Suntem deja departe de programul de eliberare a Bisericii de sub tutela laicilor. Impulsul moralizator gregorian este deopotrivă depășit în mare măsură. Or, nu este deloc sigur că Biserica poate fi condusă în acest mod, ea nefiind o mare mânăstire. Raționamentul, destul de teoretic al acestor noi reformatori, ignoră necesitățile lumii. Pentru ei, nimeni nu se poate elibera de îndatoririle pe care le impune morala, iar complezența este vinovată.

Radicalismul evanghelic, ale cărui surse sunt ortodoxe, se dezvoltă până la schismă și erezia prin valdenși*. Este de fapt un mod de viață, și nu un program de guvernare. Diferența este netă. Față de asemenea exigențe, capacitățile de reformă ale papalității sunt reduse și același lucru se întâmplă cu canoanele conciliilor. Se observă încă de atunci faptul că inspirația religioasă și guvernarea Bisericii sunt două lucruri diferite. Exemplele de viață nu vin de la Roma.

De asemenea, în mediile evanghelice oamenii pot fi destul de ușor convinși de corupția curții pontificale, unde totul este o problemă de intrigă și de bani. Numai papa este deasupra acestor critici. Această temă, în care opoziția este atât de violentă, devalorizează din punct de vedere religios ierarhia. Foarte răspândită, ea este în același timp nedreaptă și exagerată. Sensul aproape peiorativ pe care îl capătă termenul de prelat este, din acest punct de vedere, cât se poate de semnificativ.

B. PUTEREA PONTIFICALĂ

După fulgurantele afirmații ale lui Grigore al VII-lea în legătură cu puterea pontificală, succesorii săi au întreprins un efort îndelungat pentru a obține recunoașterea,

* Se numesc astfel adepții lui Pierre Valdo (N.tr.).

totală sau parțială, a acestor revendicări de către episcopi și prinți. Secolul al XII-lea cunoaște difuzarea ideilor gregoriene în întreaga creștinătate latină, chiar dacă fenomenul este dificil de urmărit. În același timp, reflecția s-a continuat, pentru a le pune la punct, a le dezvolta și a trage de aici noi concluzii. Tradițională deja, această problemă suscită un interes susținut din multe motive, atât practice cât și teoretice.

Intervențiile romane în problemele bisericilor locale, ce sunt din ce în ce mai numeroase, necesită justificări. De aceea este invocată fără încetare autoritatea pontifului. Cei care așteaptă noi reforme și contează pe autoritatea pontificală pentru a învinge rezistențele insistă asupra drepturilor Scaunului apostolic. Există în special probleme teoretice. În ceea ce privește acest capitol ca și altele, juriștii și teologii trebuie să țină seama de perfecționarea metodelor de raționament și să-și adapteze demonstrațiile la exigențele acestui secol. Or, puterea pontificală este incriminată de ideologiile de stat pe care redescoperirea dreptului roman le reînvie. După 1150, suveranii par mai geloși pe autoritatea lor, decât predecesorii imediați. Faptul este evident în Germania și în Anglia și se manifestă mai târziu în Franța.

Vocabularul folosit în mod obișnuit pentru a trata despre puterea pontificală este adesea nesigur. Cel tradițional nu reflectă totdeauna transformările reale, cel nou cuprinde, uneori, idei mai vechi. Există viziuni generale și teoretice care jalonează evoluția gândirii și nu inspiră cu adevărat administrația romană. Există deopotrivă o practică ale cărei acte succesive nu par totdeauna legate de un corp de doctrine.

Sunt numeroși autorii care folosesc în secolul al XII-lea expresia *plenitudo potestatis*[1]. Formula, ce era cunoscută în

---

[1] Formula, dimpotrivă, se află în opera canonică a lui Yves din Chartres. *Plenitudo potestatis* nu desemnează decât puterea pontificală asupra Bisericii, chiar la Inocențiu al III-lea, M. MACCARRONNE, *Chiesa e Stato nella dottrina di papa Innocenzio III*, Roma, 1940.

Evul Mediu timpuriu, se găsește la Pseudo Isidor, în *décrétales*, ceea ce îi conferă drept de cetățenie. Totuși, este ignorată de lucrarea *Registre* a lui Grigore al VII-lea. După toate probabilitățile, această afirmație capătă un sens mai exact la acea dată, în comparație cu dreptul feudal[1]. Puterea deplină aparține acelora care își păstrează condiția prin ei și nu prin concesionarea unei feude. Înțeleasă astfel, formula presupune că papa nu-și datorează puterea nimănui, decât lui Dumnezeu însuși. Cel care are puteri depline este suveran și emite judecăți pe care nimeni nu le poate reforma din moment ce nu există instanță de apel. Așa se întâmplă și cu puterea pontificală.

În plus, nimic nu vine să limiteze puterea pontificală asupra tuturor bisericilor locale. Puterea sa jurisdicțională - cea a obiceiului - se exercită asupra fiecăreia dintre ele, el fiind din acest punct de vedere episcopul lumii întregi, așa cum scrie Sfântul Bernard în *De consideratione*. Misiunea sa îi conferă o slujbă și o funcție care îl pun în serviciul creștinătății.

Această putere universală este unică în felul său. Papa o deține în calitatea sa de succesor al lui Petru ca episcop al Romei. Începând din epoca gregoriană, teologii au obiceiul să insiste asupra rolului bisericii de la Roma ca mamă a celorlalte biserici, deoarece ea are misiunea de a le confirma în credință. De aceea conducătorul său este în mod obișnuit numit vicarul lui Petru sau chiar vicarul lui Christos[2]. Aceste formule de cancelarie sunt susceptibile de a primi accepțiuni diferite, mai mult sau mai puțin exacte, după context.

Pontificatul lui Alexandru al III-lea, multă vreme profesor la școlile din Bologna, ne permite să cunoaștem în același timp ideile și practica ce sunt superioare curiei. Papa este intransigent în privința drepturilor Scaunului apostolic. El este primul în Biserică, iar puterea sa este

---

[1] G. POST, *Plena potestas and consent in medieval assemblees*, in *Traditio*, 1943, pp. 355-408.

[2] M. MACCARRONNE, *La teologia del primato romano nel secolo XI*, in *Le Istituzioni ecclesiastiche* [437], pp. 21-122.

peste tot cea a obiceiului. În plus, el este succesorul direct, ceea ce înseamnă că ierarhiile locale nu-i pot limita exercitarea. În sfârșit, misiunea sa privește Biserica universală. Practica reflectă cu exactitate teoria. Astfel, după alegerea sa, Alexandru al III-lea le comunică trimișilor lui Frederic Barbarossa că el este singurul care are autoritatea să hotărască convocarea unui conciliu, cel pe care împăratul vrea să-l reunească la Pavia este nelegal și schismatic. Asupra acestor puncte fundamentale, pe parcursul întregului pontificat nu se simte nici o schimbare.

Alexandru al III-lea folosește pentru desemnarea lui titlul de "vicarul lui Petru", ceea ce implică o referire la Biserica primitivă și ține seama de rolul său pastoral. Nu-l folosește niciodată pe cel de "vicarul lui Christos", ce ar părea mai curând ca o prelungire a funcțiilor imperiale, așa cum au fost ele exercitate cândva de împăratul bizantin, apoi de Carol cel Mare și dinastia Ottoriană. Această alegere pare legată de un sens mai viu al evanghelismului și comportă o mai mare prudență în privința angajamentelor în viața lumească. Pe scurt, deosebirea dintre cele două domenii este cu mult mai bine percepută decât în epoca lui Grigore al VII-lea[1].

Renașterea dreptului roman contribuie, într-o măsură importantă, la o definire mai riguroasă a puterii pontificale în Biserică. El joacă în mod evident un rol important în afirmarea suveranității pontificale. Astfel, repunerea în circulație a adagiului *quidquid principi placuit habet vigorem*, ce dădea împăratului dreptul de a legifera, atribuie într-o măsură mai mare papei o putere pe care Biserica i-o recunoștea deja, fără ca în acest mod să o întemeieze de drept. De acum înainte, capacitatea sa pare fundamentală și radicală. Alexandru al III-lea consideră un lucru bun să întărească cu autoritatea sa canoanele Conciliului de la Tours și pe cele ale Conciliului de la Laterano, ținute,

---

[1] Unii contemporani folosesc "vicarul lui Christos". Este cazul lui IOAN DIN SALISBURY, in *PL*, 199 *c* 217, THOMAS BECKET, in *PL*, 190 *c* 443, c 452; GERHOH DE REICHERSBERG, *De Investigatione Antichristi*, I, 19.

totuși, și unul și celălalt, sub conducerea sa. Pe parcursul pontificatului său, numeroasele sale decretale, ce tratează toate subiectele posibile, arată că el se folosește în mod obișnuit de calitatea sa de legislator. Aceste practici sunt la originea unui nou drept în Biserică, ce se bazează pe puterea papei.

Codul lui Iustinian recunoaște dreptul de a face recurs la o instanță superioară. Transpus la Biserică, el justifică și dezvoltă apelul la papă, binecunoscut deja. Alexandru al III-lea, care vede în aceasta în mod indiscutabil un atribut al suveranității pontificale, se străduiește să reducă obstacolele politice și religioase la exercitarea reală a acestui drept. Astfel, la întrevederea de la Avranches, unde îi impune o penitență lui Henric al II-lea Plantagenetul din cauza uciderii lui Thomas Becket, el preferă să obțină acest drept de apel, care îi mărește autoritatea asupra Bisericii Angliei, mai degrabă decât o modificare a cutumelor ce îi supun strict pe episcopi regelui.

Dreptul roman presupunea apartenența la aceeași comunitate umană, definită de cultură, legi și guvernare. Renașterea sa întărește în Biserică un sentiment echivalent celui de apartenență la aceeași comunitate, creștinătatea. Contribuie, în plus, la dezvoltarea organelor guvernării. Alexandru al III-lea conferă curiei o organizare prin care ea își asumă administrarea centrală a Bisericii și tinde să-și rezerve un număr crescând de probleme. Din acest punct de vedere, pontificatul său marchează o dată importantă în transformarea Scaunului apostolic în monarhie pontificală.

Autoritatea papei se exercită în mod egal asupra lumii. Toți creștinii, fără excepție, îi datorează ascultare, și nimic din ceea ce fac nu este indiferent pentru mântuirea lor. De aceea nu este lipsită de dificultate delimitarea temporalului de spiritual. În secolul al XII-lea, se fac eforturi în acest domeniu. Ca moștenire din epoca gregoriană, teologii emit raționamente asupra exercitării puterii, mai mult decât asupra naturii sale. Ei se feresc cel mai adesea de abordarea domeniului teoretic și fac eforturi să arate numai ce revine Bisericii și ce aparține imperiului.

În lipsa unor discursuri generale despre legăturile

Bisericii cu societatea civilă, trebuie să ne mulțumim cu analiza parțială a puterii de coerciție și să ne referim la practica acesteia.

Teoria celor două spade nu este lipsită de valoare. Ea se bazează pe un verset din Evanghelia după Sfântul Luca și pe alte câteva texte din Vechiul și Noul Testament și se prezintă ca o politică extrasă din Sfânta Scriptură[1]. Apostolilor care îi arată două spade, Christos le răspunde: "destul". Autorii trag din aceasta concluzia că există două puteri, una materială și alta spirituală. Spada materială trebuie să-i pedepsească pe cei răi și aparține prințului, care îndeplinește astfel justiția lui Dumnezeu. Prin această acțiune indirectă se poate justifica folosirea armelor. Cealaltă spadă este spirituală și revine de drept Bisericii. Ea desemnează puterea sa de constrângere și în primul rând excomunicarea[2].

Neînțelegerile încep de la folosirea spadei. Partizanii împăratului insistă pentru separarea puterilor și, în consecință, pentru independența prinților. Partizanii preoțimii apreciază că regii trebuie să tragă spada pentru slujirea Bisericii și să intervină în favoarea sa pentru ca sentințele sale să nu fie nesocotite[3]. Clericii pot astfel susține desemnarea la puterile civile a celor pe care ei urmează să-i combată. Sistemul cruciadei se inserează perfect în aceste doctrine. În plus, ele deschid calea pentru o extindere a operațiunilor înarmate împotriva tuturor necredincioșilor, ereticilor și dușmanilor Bisericii. Creșterea ereziei favorizează această deviere a cruciadei[4]. Papalitatea pune din ce în ce mai mult preț pe colaborarea prinților în această

---

1 LUCA, XXII, 38.

2 Teoria celor două spade este anterioară secolului al XII-lea și Sfântului Bernard, Y. CONGAR art. *Glaives*, in *Catholicisme*; H. X. ARQUILLIÈRE, *Origine de la théorie des deux glaives*, in *SG*, t. I, 1947, pp. 501-521.

3 Partizanii împăratului expun și ei teoria spadelor, este cazul lui OTTO DE FREISING, *Chronique*, III, 10.

4 Y. CONGAR, *Henry de Narcy, abbé de Clairvaux, cardinal d'Albano et légat pontifical*, in *Studia Anselmiana*, t. 43, 1958, p. 71-90.

privință. Înainte de sfârșitul secolului, ea consideră acest serviciu ca pe o datorie. Acolo unde sprijinul unui prinț este șovăielnic, Roma se adresează suzeranului său. Așa a procedat Innocentiu al III-lea când și-a pierdut toată răbdarea cu privire la Raymond al VI-lea de Toulouse. În ultimă instanță, un legat poate conduce o trupă. Cruciada propriu-zisă furniza exemple.

Preoțimea are în mod evident o idee superioară despre autoritatea sa. Desigur, așa cum scriu unii autori, se păstrează o aversiune în privința folosirii spadei materiale de către clerici[1]. Biserica poate să o dețină și să concedă folosirea ei. În acest sens este comentat versetul din Evanghelia Sfântului Matei ce povestește despre prinderea lui Iisus. Christos îi ordonă lui Petru să vâre spada în teacă. Ea nu este folosită drept spadă materială. Petru o are asupra sa și dispune de ea. Biserica dispune cu plenitudine de cele două spade, dar nu se poate folosi în mod direct decât de una singură. Pe scurt, comentariul Scripturii justifică cruciada și utilizarea sa extensivă.

Teoria celor două spade, ce se ocupă în primul rând de puterea coercitivă a prințului și de cea a papei, este susceptibilă de o accepțiune mai largă. Spada devine foarte repede, la autorii din secolul al XII-lea, simbolul tuturor puterilor, oricare ar fi natura lor. La Sfântul Bernard, spectrul este și mai larg. De aceea se poate da un sens mai exact și o formulare mai prudentă afirmațiilor moștenite din epoca gregoriană în legătură cu preeminența puterilor spirituale asupra autorităților civile.

Pontificatul lui Alexandru al III-lea ilustrează pe deplin această situație. Documentele pontificale nu dau nici un răspuns de ansamblu la problema legăturilor dintre Biserică și stat, iar soluțiile concrete se elaborează după cazuri și circumstanțe.

Deja incidentul de la dieta din Besanșon dezvăluia ambiguitățile vocabularului și incertitudinea doctrinei.

---

[1] Sfântul Bernard nu recunoaște clericilor dreptul de folosire a armelor, Ep. 78.

Cardinalul Roland, legat al papei Adrian al IV-lea și cancelar al Bisericii romane, se inspirase probabil din ideile Sfântului Bernard în legătură cu cele două spade. Luările sale de poziție provocaseră furia prinților. Episcopii germani sunt deopotrivă ostili acestei doctrine, chiar și cei care, precum arhiepiscopul de Salzburg, sunt favorabili, în principiu, curiei romane. Un asemenea pas fals se înfăptuiește printr-o retragere disimulată într-o scrisoare explicativă. Devenit papă sub numele de Alexandru al III-lea, vechiul cancelar, care a învățat din experiență, nu a reluat niciodată această doctrină. Acționează tot cu prudență. Alexandru al III-lea îl excomunică și îl suspendă pe împăratul Frederic Barbarossa, susținătorul unui antipapă și uneltitor la schismă, dar nu l-a demis niciodată. Asupra acestui punct, acțiunea sa marchează un recul net în comparație cu Grigore al VII-lea.

Alexandru al III-lea admite deosebirea funcțiilor și autonomia prințului în chestiunile laice. El comentează în acest sens dictonul "Dați Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu". El acceptă ca un suzeran să judece cauzele feudale chiar și atunci când vasalul este un cleric. Cu toate acestea, el se așteaptă ca un rege, cu mare considerație față de Biserică, așa cum este Ludovic al VII-lea în Franța, să intervină cu toată autoritatea sa pentru ca deciziile Scaunului apostolic să fie puse în aplicare. Pentru o asemenea sarcină, regele se poate bucura de o anumită libertate de inițiativă. Atunci când scopul este cel definit de Biserică și intențiile suveranului nu pot fi suspectate, Alexandru al III-lea pare să respecte cu mai puțină strictețe, decât unii dintre predecesorii săi, distincția dintre spiritual și temporal. Ceea ce dorește el este o colaborare cu prințul pe care să poată conta. Colaborare pe care o consideră și foarte utilă pentru cele două puteri. Dar nu există nici o îndoială că, în spatele acestor mărunte complezențe față de Ludovic al VII-lea, de exemplu, el are sentimentul preeminenței puterii spirituale. La această dată, ea este o doctrină comună și este deja veche.

Există și alte cazuri când rezerva suveranului pontif pare mai puțin accentuată. În 1179, el recunoaște titlul regal pe care Alfonso Henriques de Portugalia l-a luat încă din 1139. Acest prinț a depus mari eforturi pentru a obține o confirmare care îl eliberează definitiv de regatul Castiliei. Faptul este împlinit, și este un dar de la Dumnezeu, într-un fel! Papa îl confirmă și îi atribuie demnitatea regală cu titlu ereditar. Nu ar fi făcut acest lucru dacă nu ar fi considerat că are o autoritate directă și suverană asupra lumii.

Deopotrivă, Alexandru al III-lea concede Irlanda regelui Angliei, Henric al II-lea, cu condiția ca acesta să o cucerească. Cu siguranță, *falsa donație* a lui Constantin îi atribuia papei Silvestru insulele din Occident, iar gestul lui Alexandru al III-lea se poate prevala de acest pretext juridic. Putem considera că această justificare este prea restrânsă, papa intervine, așadar, în treburile lumii ca un stăpân suveran, dispunând de regate, pe care le lasă spre cucerire. Precedentele gregoriene se impun repede memoriei. Or, aceste fapte nu sunt însoțite de nici o teorie asupra drepturilor papei. Ele sunt cazuri particulare pline de subînțelesuri. Trebuie să tragem de aici concluzia cel puțin că papa nu ezita să dispună de puteri ce depășesc foarte mult exercitarea prudentă a autorității sale cotidiene.

Intervenția Bisericii, cu titlu de obișnuință, în problemele temporale devine din ce în ce mai frecventă. Prezența lui Barbarossa în Italia face să existe o amenințare asupra Scaunului apostolic. De aceea papalitatea leagă o alianță politică și militară cu orașele din liga lombardă. Or, unii nu îi sunt favorabili în momentul contestatei sale alegeri din 1159. Convergența de interese naște înțelegerea. Papa nu ezită, în plus, să agite amenințări spirituale pentru a menține coeziunea acestei ligi. Alexandru al III-lea are în vedere astfel sancționarea faptelor politice care sunt pur și simplu dezagreabile papalității. Cazul nu este unic. Papa îl protejează în acest fel pe Maguelone, pentru că seniorul de la Montpellier îi este favorabil încă de la începutul pontificatului său.

De acum înainte, tot ce este util Bisericii și politicii sale poate fi sprijinit prin recurgerea la puterile spirituale. Or,

în același moment, jurisdicția ecleziastică cunoaște o extindere considerabilă și tinde să invadeze domeniul dreptului public. Pacea lui Dumnezeu protejează clerul, pelerinul și bisericile. Cel de al III-lea Conciliu de la Laterano extinde beneficiile acestei protecții la negustori și țărani[1]. Proscrie noile taxe de vamă sub amenințarea de pedepse spirituale. Privilegiile, de care Biserica se bucura în urma concedării lor de către autoritățile civile, devin de acum înainte libertățile sale. Biserica le consideră drepturi divine pe care puterile civile trebuie să le recunoască. Prin aceasta nu numai că pur și simplu spiritualul a devenit independent, ci întreg temporalul este legat de el. Însăși ordinea legăturilor dintre societatea civilă și Biserică se află, din acest motiv, fundamental modificată.

C. GUVERNAREA BISERICII

Transformarea guvernării Bisericii se continuă pe tot parcursul secolului al XII-lea. Drumul parcurs se apreciază cum se cuvine la scara unui secol, comparând administrația încă embrionară de la sfârșitul pontificatului lui Urban al II-lea, cu cea de la începutul pontificatului lui Innocentiu al III-lea. Papalitatea devine monarhică, centralistă și, în fapt, birocratică. Pontificatul lui Alexandru al III-lea constituie în cadrul acestei transformări o etapă caracteristică.

Evoluția se remarcă, în primul rând, în raporturile dintre papă și episcopi. La începutul reformei pontificale, locul obișnuit al întâlnirii este sinodul roman, ținut în fiecare an de Paști și reunind, în jurul papei, episcopii din provincia ecleziastică a Romei. Acestor reuniuni le urmează conciliile, al căror orizont este mai general și pe care papa le conduce personal. De exemplu, cele ale lui Urban al II-lea la Piacenza și la Clermont. Pe măsură ce reforma se extinde, instituția se lărgește și se transformă. Ea ajunge, la sfârși-

---

[1] Canonul XXII al celui de al III-lea Conciliu de la Laterano ce precizează un canon al conciliului din 1139.

tul disputei pentru învestituri, la convocarea primului Conciliu de la Laterano, considerat ecumenic de către teologi. De la 1123 la 1215, se succed patru concilii, determinante pentru reforma Bisericii, ținute toate la Laterano, loc privilegiat al întâlnirii dintre papă și episcopi.

Aceste concilii sunt reunite la sfârșitul perioadelor dificile pentru Biserică – cel din 1139, la sfârșitul schismei lui Anacletus, cel din 1179, la încheierea luptei dintre Frederic Barbarossa și Alexandru al III-lea –, sau pentru a face față unei situații generale delicate, ca aceea din 1215.

De la 1123 la 1148, sunt numeroase conciliile generale sau locale reunite în jurul papei. Innocentiu al II-lea ține unul la Clermont în 1130, unul la Reims în 1131, unul la Piacenza în 1132, unul la Pisa în 1135. În acest cadru el determină proclamarea de canoane reformatoare, mai mult decât recunoașterea unei autorități puțin discutate în ciuda schismei. Eugeniu al III-lea reunește deopotrivă episcopii la Reims, apoi la Cremona, în 1148, unde sunt adoptate din nou diverse măsuri reformatoare. Examinează împreună cu episcopii problemele puse de erezie și învățătura doctrinelor eronate. După 1148, aceste adunări devin mai rare. Adrian al IV-lea nu provoacă nici una. Alexandru al III-lea, care reunește un sinod la Montpellier în 1162, ține un conciliu mai important la Tours în 1163. După cel de al III-lea Conciliu de la Laterano, sinoadele de episcopi ies din uz.

O ruptură în sistem este marcată la mijlocul secolului al XII-lea. Unei papalități itinerante, cu funcțiuni administrative puțin dezvoltate, făcându-se cu atât mai mult înțeleasă și ascultată în prezența papei, îi succede o guvernare care urmărește de la distanță, regulat și prin persoane interpuse, mersul tuturor problemelor creștinătății. Această transformare se încheie cu pontificatul lui Alexandru al III-lea.

Autoritatea papalității este acum indiscutabilă. Conciliile locale ținute sub conducerea arhiepiscopului se fac cel mai adesea ecoul deciziilor luate în conciliile generale ținute în prezența papei, sau în conciliile ecumenice. Numeroase sunt sinoadele care, în Franța, în Burgundia, în Normandia, în

Anglia și în Spania, promulgă deciziile primului Conciliu de la Laterno. Așa se întâmplă și la Westminster, în 1125, 1127 și 1129, la Rouen în 1128, la Bourges, Chartres, Clermont, Beauvais, Vienne și Besanșon, în 1125, la Nantes în 1127, la Arras și la Troyes, în 1128, la Châlons și la Paris, în 1129, la Barcelona în 1126 și la Palencia în 1129. În Italia de Nord, Conciliul de la Pavia, în 1128, se ocupă mai mult de probleme politice decât de chestiuni ecleziastice. În Germania, după alegerea lui Lotar al III-lea, legații pontificali au întreaga libertate de a confirma alegerile episcopale, de a regla diferendele între prelați, a elibera privilegii și a ține concilii provinciale. Totuși, semn al particularismului, sinoadele reunite la Toul și la Worms, în 1127, la Mainz și la Köln, în 1131, par mai ocupate de reglarea diferitelor probleme, decât de promulgarea legislației reformatoare.

Cel de al II-lea Conciliu de la Laterano este urmat de o activitate mai scăzută, pentru că sinoadele de episcopi ținute în jurul papei Innocentiu al II-lea l-au pregătit pe larg, pe întregul continent[1]. În Anglia, cele două concilii ținute la Londra, în 1143 și 1151, sunt dominate de luptele politice ce divizează acest regat.

Începând de la mijlocul secolului, conciliile provinciale se transformă, și rolul lor merge spre declin. Este din ce în ce mai mult o adunare în jurul legatului pontifical, însărcinat cu o misiune bine definită, fie că are de reglementat o problemă administrativă fie o problemă a unei persoane. Promulgarea de canoane nu este necunoscută atunci când locul și împrejurările o cer.

Este caracteristică, din acest punct de vedere, legația cardinalului Breakspear, în Scandinavia, în 1152. El avea drept misiune reorganizarea Bisericii din cele trei regate: al Norvegiei, al Suediei și al Danemarcei. Prin ridicarea episcopiei din Nidaros la rangul de arhiepiscopie, el organiza o nouă provincie ecleziastică ce conferea autonomia religioasă Norvegiei. La Conciliul de la Linköping, el nu a reușit să obțină acceptarea

---

[1] Canoanele conciliului din 1139 le reiau pe cele ale conciliilor ținute anterior. Nici unul nu este original. Cf. R. SOMERVILLE, *The concil of Pisa 1135. A re-examination of the evidence of the canon*, in *Speculum*, t. 45, 1970, pp. 98-114.

unei soluții identice pentru Suedia. De atunci, Lund, metropolă daneză la acea dată, își păstrează autoritatea asupra diocezelor suedeze. Legația cardinalului Breakspear este însoțită și de proclamarea decretelor reformatoare de la conciliile ecumenice precedente, foarte puțin respectate până atunci în Scandinavia, de restaurarea temporalului bisericilor, adesea în mâinile laicilor, și de introducerea păcii lui Dumnezeu. La drept vorbind, era vorba în acest caz de țări îndepărtate care necesitau o misiune cu totul specifică. Același lucru se întâmplă în Irlanda, unde Conciliul de la Cashel, ce se ține în 1172, imediat după cucerirea țării de către Henric al II-lea, încearcă, încă o dată, să impună în insulă prescripțiile canonice, riturile și ideile care sunt valabile pe continent. Acest conciliu este convocat de un legat pontifical care îl și prezidează. În țările în care organizarea ecleziastică funcționează de multă vreme și unde nu apar probleme majore, aceste adunări nu mai au motivație. În Languedoc, dimpotrivă, misiunile de legați și conciliile locale devin mai numeroase la sfârșitul secolului și la începutul secolului al XIII-lea, pe măsură ce papalitatea capătă conștiința importanței implantării eretice. Ajunsă la acest punct, instituția conciliului local, în jurul legatului, pare destul de mult îndepărtată de ceea ce era în secolul precedent, la începutul reformei pontificale.

În jurul papei, s-a dezvoltat un adevărat guvern, a cărui competență crește pe măsură ce capacitatea de intervenție a papalității progresează. Această administrație ajunge la maturitate sub îndelungatul pontificat al lui Alexandru al III-lea. Este desemnată, deja de mai multă vreme, prin termenul de curie. Cuvântul este comun și se aplică, fără deosebire, pentru toate guvernările. Subliniază cu hotărâre, prea multă poate, caracterul administrativ al acestor funcții[1].

În prima categorie sunt cardinalii. După decretul din 1059, alegerea papei le revine lor și ei îl aleg pe unul dintre ei. În afara acestei funcții electorale, nici un text nu precizează atribuțiile lor. Or, este cât se poate de evident

---

[1] Termenul de *Curia romana* apare pentru prima oară într-un document pontifical din 1089, K. JORDAN, *Die Enststehung der Römischen Kurie* [525], p. 37.

că acest colegiu al cardinalilor constituie în secolul al XII-lea un fapt instituțional major, pentru că intervine în numeroase decizii pontificale.

Clerici importanți din Roma și din diocezele suburbicare, cardinalii participă la puterile jurisdicționale ale Bisericii romane. De altfel, atunci când Scaunul apostolic este vacant, ei se bucură de autoritatea sa și iau în numele său măsurile necesare. Privilegiul electoral al cardinalilor nu este decât un simplu procedeu comod pentru a-l desemna pe titularul Scaunului apostolic, dar și recunoașterea, pentru membrii cei mai eminenți ai Bisericii romane, a dreptului de-a da un conducător pentru Biserica universală. Rolul celorlalți clerici și credincioși în alegere și conducerea treburilor se estompează din ce în ce mai mult. Biserica romană nu înseamnă papa singur, ci este suveranul pontif împreună cu cardinalii, și aproape exclusiv cu ei, pe măsură ce sinoadele anuale se răresc și dispar[1].

Rolul lor colectiv nu încetează să crească pe întreg parcursul secolului al XII-lea, în primul rând din cauza alegerii pontifului. Începând cu pontificatul lui Pascal al II-lea, cardinalii se împart în grupuri cu tendințe diferite. Există gregorieni intransigenți, moderați și partizani ai unei înțelegeri cu Imperiul. Prin urmare, apar alte criterii de împărțire. Colegiul cardinalilor reflectă, de-a lungul întregului secol al XII-lea, disputele care agită lumea[2]. Fiecare grup înțelege în mod diferit acțiunea ce trebuie întreprinsă. În aceste condiții, alegerea unui pontif este cea a unei politici. Acest unic fapt ar explica alegerea papei din rândul cardinalilor, pentru că acțiunea trecută pare să excludă orice surpriză și orice aventură. Această divizare internă poate duce la fel de bine la o schismă. Așa se și întâmplă cu alegerile din 1130 și 1159. În alte ocazii, ea a fost evitată numai datorită înțelepciunii unuia

---

1 K. GANZER, *Das römische Kardinalkollegium*, in *Le Istituzioni ecclesiastiche* [437], pp. 153-181.

2 L. PELLEGRINI, *Orientamenti di politica ecclesiastica e tensioni all'interno del collegio cardinalizio nella prima metà del secolo XII*, in *Le Istituzioni ecclesiastiche* [437], pp. 445-473.

sau altuia dintre cardinali. Fiecare schimbare de pontificat cere o mulțime de precauții.

La cererea lui Alexandru al III-lea, cel de al III-lea Conciliu de la Laterano amendează decretul asupra alegerii pontifului, prin renunțarea la dispozițiile ce rezervau un rol distinct cardinalilor episcopi, cardinalilor preoți și cardinalilor diaconi. De acum înainte, cu toții dispun de același drept de sufragiu, iar papa trebuie să fie ales cu majoritatea celor două treimi. Această regulă este eficace, din moment ce nu mai există dublă alegere până la Marea Schismă[1].

Acest decret face să dispară în totalitate diferențele de ordin dintre cardinali, ce erau foarte atenuate de la Urban al II-lea. Colegiul sacru apare ca un corp unic, creat de papa. În principal, este un organ de continuitate politică. Rolul cardinalilor, în calitate de consilieri ai papei, este, mai mult decât o obișnuință, un drept. Papa nu este deloc legat de părerea lor. Cu toate acestea, semnăturile lor devin mai numeroase și mai uzitate în josul actelor, începând cu pontificatul lui Urban al II-lea. Participarea lor la decizii se marchează prin formule ca *De communi fratrum consilio atque voluntate*. Papii țin seama efectiv de părerea cardinalilor; este cazul lui Alexandru al III-lea în scrisorile către Ludovic al VII-lea. Importanța acestor opinii este dificil de evaluat. Termenul de consistoriu, ce apare pentru prima dată în 1171 pentru a desemna adunarea solemnă a cardinalilor în jurul papei, înregistrează această funcție de colaborare, începută cu siguranță mult mai devreme, probabil de la pontificatul lui Pascal al II-lea[2]. Consistoriul este competent pentru toate chestiunile importante: alegerea episcopală disputată, destituirea unui episcop, organizarea unei episcopii, canonizarea unui sfânt.

---

[1] Decretul *Licet de evitanda*. Se știe că există o versiune falsificată a decretului din 1059, datând din 1085, ce atribuie alegerea papei, cardinalilor fără deosebire de ordin. Această versiune este vehiculată chiar de colecțiile canonice gregoriene.

[2] J. SYDOW, *Il consistorium dopo la scisma del 1130*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, t. 9, 1955, pp. 167 și urm.

Este consultat, de asemenea, în legătură cu problemele de doctrină. Astfel, are cunoștință de condamnarea lui Abélard și de preceptele lui Gilbert de La Porrée despre Treime, după Conciliul de la Reims, din 1148.

Rolul cardinalilor este determinant în câteva cazuri. Astfel, în 1156, în vremea pontificatului lui Adrian al IV-lea, papa însuși și cancelarul sunt partizanii unei păci avantajoase și ai unei întoarceri la alianța normandă. Cardinalii, mai favorabili lui Frederic Barbarossa, sunt ostili acestor propuneri și resping tratatul.

Numeroase funcții revin cardinalilor. În primul rând cele de legat. Reforma, ce antrenează centralizarea și intervenția crescândă a papalității peste tot în cadrul creștinătății, le înmulțește. Alexandru al III-lea trimite mai mult de 150 de legați *a latere*, ceea ce înseamnă că veneau de la Roma și îl reprezentau pentru o misiune specială. Importanța politică a colegiului de cardinali este strict paralelă cu dezvoltarea acestor legații.

În cadrul curiei, funcțiile apar, prin distingerea lor unele de altele ca organe de guvernare. Este vorba despre administratorul de mânăstire începând din 1105, iar camera apostolică, condusă de un cardinal, este o instituție ce se fixează către 1120[1]. Cardinalii sunt însărcinați cu administrarea patrimoniului. Unul dintre ei este vicarul papei la Roma. În absența sa, în vremea lui Alexandru al III-lea, apare o funcție de justiție, iar cel care o deține se recrutează dintre capelanii papei. Sarcina cea mai importantă este cea de cancelar, care are ca funcție să pecetluiască cu sigiliul pontifical scrisorile și privilegiile, să le înregistreze și să păstreze o copie. Aceste funcții au fost multă vreme confundate cu cele de bibliotecar. Cele două funcții sunt despărțite definitiv în 1144. Cancelaria controlează întreaga activitate a curiei. Serviciu de o maximă importanță, cuprinzând un personal numeros, nu se poate pătrunde aici fără a fi subdiacon nici fără să fi primit o bună formație juridică.

---

[1] K. JORDAN, *Zur päpstliche Finanzgeschichte im 11. und 12. Jahrhundert*, in *Quellen und Forschungen aus Italienisches Archiven und Bibliotheken*, t. 25, 1933-1944, pp. 61-104.

Alegerea cardinalilor este capitală și revine în totalitate papei. Din grija pentru reformă, Leon al IX-lea a legat de slujba Bisericii romane străini, în special loreni. Începând din această perioadă, curia romană și-a dobândit caracterul internațional, chiar dacă numărul neitalienilor rămâne mic. De la 1130 la 1200, se observă prezența regulată a câtorva cardinali francezi, englezi sau germani. Alegerea acestor cardinali răspunde unor criterii de apreciere deosebit de severe. Alexandru al III-lea cere o mare austeritate a moravurilor, a devotamentului, a învățăturii și o ascultare fără fisură. Cu siguranță că și predecesorii săi au avut aceeași grijă. Ea se manifestă deopotrivă și în alegerea considerațiilor de oportunitate, pentru că papa se înconjoară de colaboratori capabili să conducă cu bine o misiune precisă. Numirile se fac destul de des în legătură cu evenimentele și pentru a răspunde problemelor pe care le pun. Astfel, Alexandru al III-lea face o importantă promovare de cardinali pentru negocierea păcii de la Veneția și pentru pregătirea Conciliului de la Laterano din 1179. În aceste condiții, se înțelege că printre cardinali existau și membri ai marilor familii din Roma, clerici capabili să inspire încredere regilor și prinților, și oameni veniți din mișcări religioase noi. Eterogenitatea colegiului sacru, evidentă încă de la alegerile pontificale, ține de diversitatea problemelor ce se pun Romei și care antrenează promovări de cardinali foarte diversificate.

Persoanele ce compun colegiul sacru, prin structura lor, reflectă vicisitudinile politicii Scaunului apostolic. Dintre cei 66 de cardinali promovați de Pascal al II-lea, un sfert este de origine necunoscută, mai mult de 10 vin din Italia de Sud. Ei sunt mai numeroși decât cei originari din teritoriile pontificale, din Toscana și din Lombardia. Această repartizare este reflectarea alianței dintre curie și normanzi. După concordatul de la Worms, acest echilibru se modifică în folosul cardinalilor veniți din țările Imperiului. Tot astfel, reforma pontificală se bazase pe promovarea de călugări la rangul de cardinal. Abațiile de la Montecassino, Subiaco, Saint-Vincent du Vulturne, Farfa, Sainta Sofia din Benevento, Cluny și Saint-Victor din Marsila răspundeau, în moduri diferite, nevoilor Sfântului Scaun. Cu pontificatul lui Gelasius al II-lea, epoca călugărilor se încheie, iar clericii, în principal canonicii regulari, sunt cei care înving. Faptul este în mod evident consecința dezvoltării vieții regulare a clericilor.

Alexandru al III-lea ridică la demnitatea de cardinal 34 de clerici. Se cunosc antecedentele pentru 21 dintre ei: 4 au fost

călugări, 8 aparțin clerului laic, 9 și-au făcut întreaga carieră în slujba Sfântului Scaun. Apartenența la curie, gajul solidarității și al ascultării, pare evident un titlu pentru promovare. În plus, aceștia sunt juriști de mare reputație, ceea ce constituie semnul importanței acestei discipline pentru tratarea celor mai diverse probleme. Din 21 de cardinali ai lui Alexandru al III-lea, 14 sunt italieni, 6 francezi, 1 german. Legăturile excepționale ale acestui papă cu Franța, unde a găsit refugiu în timpul schismei, sunt astfel recunoscute. În vremea lui Alexandru al III-lea, episcopii rezidențiali care nu renunță la funcția lor devin cardinali ai Bisericii romane. Astfel au procedat Galdin, arhiepiscop de Milano, Guillaume de Champagne, arhiepiscop de Reims și alți câțiva. Aceste promovări marchează deschiderea curiei spre întreaga creștinătate și răspund unei griji manifeste pentru psihologia politică. Cu toate acestea, se poate releva ceea ce fenomenul are anormal. Acești cardinali, care nu aparțin clerului roman, nu au funcție la curia pontificală. Cardinalatul era atunci o demnitate, atribuită, potrivit voinței papei, celui care constituia un sprijin fidel al Scaunului apostolic în afara Italiei.

D. SCHISMELE DIN SECOLUL AL XII-LEA

Diversele tendințe ce traversează colegiul de cardinali reflectă opozițiile care divizează lumea, fie ele religioase, sau politice. Particularismele se manifestă și aici, tot astfel ca și interesele divergente. Papalitatea are o asemenea influență în lume, încât aceasta nu poate fi altfel. Tot așa, fiecare alegere pontificală este, în același timp, alegerea unui suveran pontif și cea a unei anumite orientări a politicii Bisericii. Cu această ocazie diverse curente ies la iveală și se confruntă, eventual cu putere. Într-un mediu atât de restrâns, rivalitățile de persoane și ambițiile contribuie la agravarea problemelor. Invers, înțelepciunea cutăruia sau cutăruia permite evitarea unei situații și mai rele. Alegerea din 1124 nu se făcuse fără dificultăți, iar criza nu fusese evitată decât prin extraordinarul dezinteres al unuia dintre cardinali, susceptibil de a fi ales papă. Nu se cunosc cu exactitate motivele acestei divizări a colegiului de cardinali.

Dubla alegere din 1130 duce, și ea, la schismă, cea a lui Anacletus, de la numele antipapei ales împotriva lui Innocentiu al II-lea. Nu există o cauzalitate politică directă a acestui eveniment, pentru că, la această dată, nici un prinț nu este interesat de o asemenea aventură. Colegiul cardinalilor se împarte în legătură cu probleme strict religioase, fiecare tendință făcând alegerea aceluia ce reprezintă cel mai bine o orientare bine definită. Cei care înțeleg să se mulțumească cu reforma gregoriană amendată prin concordatul de la Worms se opun celor care doresc o transformare a programului reformator într-un sens mai evanghelic. Această delimitare subliniază impactul noii sensibilități religioase până la cel mai elevat nivel al Bisericii și marchează cu putere tranziția între două epoci. Nu este uimitor că Sfântul Bernard este atât de ferm de partea lui Innocentiu al II-lea, la fel ca și Sfântul Norbert și diversele ordine noi. Ideile lor au deja o audiență largă, din moment ce reușesc să câștige de partea papei lor episcopatul și suveranii. Iau partea lui Anacletus: regele Siciliei, episcopii din Italia de Nord și în special arhiepiscopul de Milano, Acvitania, din cauza vechiului legat Guillaume d'Angoulême, și câteva mari abații de străveche întemeiere, precum cele de la Montecassino și Cluny. Restul creștinătății optează pentru Innocentiu al II-lea, fără multă ezitare.

Legitimitatea unui pontif depinde de condițiile alegerii sale. Respectarea procedurilor ar trebui să permită realizarea distincției între un intrus și un papă legitim. Pe scurt, examinarea proceselor-verbale de alegere ar trebui să permită rezolvarea dezbaterii. Se vădește repede că această referire la drept nu este suficientă.

Decretul din 1059 în legătură cu alegerea pontifilor lăsa inițiativa alegerii cardinalilor episcopi, care propuneau candidatul lor cardinalilor preoți și diaconi. Acordul asupra numelui se făcea la încheierea acestor multiple tratative. În timpul agoniei lui Honorius al II-lea, cardinalii, la cererea cancelarului, conveniseră să se lase pe seama unei comisii din 8 membri și să aștepte sfârșitul funeraliilor. Or, nu s-a întâmplat nimic. Innocentiu al II-lea

este ales aproape imediat de către 5 membri din comisia de arbitraj, în ciuda protestului celorlalți și fără ca restul colegiului de cardinali să fi fost informat. Este hirotonisit imediat. Câteva ore mai târziu, cardinalii din partida adversă, după ce au protestat cu fermitate împotriva loviturii de forță împlinite ceva mai devreme, procedează la alegerea lui Anacletus.

Suntem nevoiți să constatăm că procedura fixată prin Decretul din 1059 nu a fost respectată nici într-un caz, nici în celălalt. Mai mult, acordul în legătură cu supunerea în fața unei comisii de arbitraj nu are mare valoare juridică. De altfel, Innocentiu al II-lea este ales înaintea răgazului convenit. Are de partea sa, dreptul de a fi fost primul ales și primul consacrat. Dimpotrivă, Anacletus poate să se prevaleze de un număr mai mare. Partizanii săi sunt în număr de 20 în sfântul colegiu împotriva 16 de partea adversarului său. Nici unul dintre competitori nu poate fi considerat ales fără nici un dubiu.

O asemenea situație era foarte dăunătoare pentru papalitate, din moment ce alegerea unuia sau a altuia revenea, de fapt, episcopilor și prinților. În acest scop, Ludovic al VI-lea a convocat un Conciliu la Etampes. Regele înțelegea să se facă alegerea ținându-se cont de calitățile persoanei, mai mult decât de circumstanțele alegerii[1]. Sfântul Bernard, invitat la această adunare, joacă în cadrul ei un rol decisiv. Subliniază cu putere superioritatea morală a lui Innocentiu al II-lea. Argumentația neavând valoare juridică, analizează deopotrivă condițiile alegerii. Trage concluzia că, în pofida faptului că a fost desemnat de o minoritate, Innocentiu al II-lea este candidatul partidei "celei mai sănătoase" din colegiul de cardinali. Acest raționament nu este specios în contextul secolului al XII-lea, pentru că reia deosebirile tradiționale dintre *sanior pars* și *major pars*. Un vot obținut prin majoritate în sensul propriu al termenului este o pro-

---

[1] *Magis de personna quam de electione*. Abatele Suger ține seama de aceste preocupări în *Viața lui Ludovic al VI-lea*. Sfântul Bernard explică argumentația sa arhiepiscopului de Tours, Hildebert, care lipsea, în Scrisoarea 52.

cedură puțin uzitată în Evul Mediu[1]. Este total inutil să subliniem slăbiciunea acestor discursuri. Argumentația morală însăși pare prea greoi articulată. Anacletus al II-lea, recunoscut de Montecassino sau Cluny nu poate fi considerat un personaj îndoielnic. Sfântul Bernard dovedește, probabil, o folosire excesivă a temelor de polemică. Pe scurt, regatul capețian se alătură lui Innocentiu al II-lea.

Așa s-a întâmplat și cu celelalte regate, cu excepția Siciliei. Sfântul Bernard a ajuns în Anglia pentru a-l convinge pe Henric I Beauclerc, și a obținut adeziunea sa. În Germania, unde influența Sfântului Norbert, pe atunci arhiepiscop de Magdeburg, mergea în același sens cu cea a Sfântului Bernard în Franța, un conciliu reunit la Würzburg, în octombrie 1130, se pronunță în unanimitate pentru Innocentiu al II-lea. Regii Castiliei și ai Aragonului adoptă aceeași atitudine. De aceea, conciliul pe care papa l-a ținut la Reims, în toamna lui 1131, a fost un succes pentru cauza sa, din moment ce episcopii erau însoțiți de reprezentanți ai diferiților regi care îl recunoscuseră[2].

Innocentiu al II-lea fusese alungat din Roma și trebuia să fie adus înapoi. Le revenea regilor misiunea să-i deschidă un drum, la nevoie cu ajutorul armelor. În lipsa mijloacelor, această expediție militară a fost mai lungă și mai dificilă decât fusese prevăzut. Innocentiu al II-lea și principalii săi partizani au fost constrânși să negocieze cu orașele ce țineau cu antipapa și cu regele Siciliei. Acest efort de convingere, la care Bernard a participat atât de mult, conferă acestui sfârșit de schismă un aspect mai puțin inuman decât o simplă victorie militară. De altfel, Innocentiu al II-lea, nu a dat totdeauna dovadă de blândețea și de deschiderea dorite de propriii săi partizani.

---

[1] L. MOULIN, *Sanior et major pars. Note sur l'évolution des techniques électorales dans les ordres religieux du VIe au XIIIe siècle,* in *Revue d'Histoire du Droit français et étranger*, t. 45, 1958, pp. 368-397 și pp. 491-529.

[2] MANSI, t. XXI, col. 453 și supl., t. II, col. 407. Actele s-au pierdut.

Schisma din 1130 apare ca un simplu incident. Devotamentul lui Lotar al III-lea pentru interesele Bisericii împiedică degenerarea întregii chestiuni într-o gravă criză. Or, într-un context politic atât de excepțional favorabil, soluția s-a lăsat mult timp așteptată și a pus la grea încercare răbdarea împăratului și a partidei lui Innocentiu al II-lea. Nu este greu să ne imaginăm ce s-ar fi putut întâmpla dacă Anacletus al II-lea ar fi dispus de un sprijin de anvergură. Schisma din 1130 putea alimenta cele mai negre presimțiri.

Or, în 1159, la moartea lui Adrian al IV-lea, situația politică era total diferită. Frederic Barbarossa intenționa să restabilească, peste tot unde putea, drepturile suveranului și ierarhiile sociale. După alegerea sa ca rege în Germania, Biserica nu mai avea motive de satisfacție. Curia romană simțea cum se apropie furtuna. În octombrie 1157, la dieta de la Besanșon, un incident violent și semnificativ îi opunea pe legații pontificali consilierilor împăratului. Termenul de *beneficia*, folosit în bula pontificală pentru desemnarea binefacerilor lui Dumnezeu, tradus abuziv, a făcut auditoriul să creadă că Roma considera Imperiul ca un fief al Bisericii. Această eroare, voluntară sau accidentală, era caracteristică pentru o neînțelegere fundamentală. Roma respecta tezele gregoriene ale superiorității puterii spirituale. La curtea imperială, exista cel mai viu sentiment al independenței regilor, al caracterului religios al puterii lor și al capacității lor de a interveni în problemele Bisericii. Ambasadele ce se succed nu pot, sub acest aspect, lăsa în ignoranță curia romană. De altfel, pedepsirea orașului Milano și dieta de la Roncaglia constituiau suficiente avertismente. În 1159, la moartea lui Adrian al IV-lea, Barbarossa asedia Cremona. Prezența armatei sale în Italia era plină de amenințări, nimeni nu putea ignora acest lucru.

Niciodată o alegere pontificală nu se prezentase într-un context atât de dominat de politică. Cardinalii aveau de ales între acordul cu împăratul sau rezistența. Fiecare din aceste opțiuni era reprezentată la colegiul sacru de către o strălucită personalitate. Cardinalul Octaviano, din familia

conților de Monticello, înrudită cu cele mai mari familii, reprezenta de mai bine de câțiva ani interesele Imperiului. Cardinalul Rolando Bandinelli, vechi profesor de drept la Bologna și cancelar al Bisericii în timpul lui Adrian al IV-lea, era partizanul rezistenței și al alianței cu Sicilia.

Alegerea a ținut mai multe zile, unii cardinali fiind ezitanți. Niciodată partizanii lui Octaviano nu au fost mai mulți de 9, cei ai lui Rolando Bandinelli fiind mai mulți de 20. Cu toate acestea, procedura era nesigură atunci când unanimitatea nu se realiza. O lovitură de forță i-a permis lui Octaviano să fie hirotonisit într-o atmosferă de revoltă. Rolando Bandinelli și ai săi, revenindu-și din stupoare și eliberați de prietenii lor, au părăsit Roma. Cancelarul Rolando este atunci uns și încoronat papă, sub numele de Alexandru al III-lea, de către cardinalul episcop de Ostia. Aceasta însemna schismă[1].

Din punct de vedere al dreptului canonic, cauza era mai clară decât în 1130. Nu putea exista nici un dubiu în legătură cu aceasta, Alexandru al III-lea era un papă legitim, iar Victor al IV-lea antipapă. Însemna a face calculul fără Frederic Barbarossa, căruia această dublă alegere îi slujea de minune. Împăratul a comunicat regilor și episcopilor că dorea să reunească un conciliu la Pavia, la începutul lui 1160, și, rugându-i să se prezinte la acesta, le cerea să rămână neutri până atunci. Alexandru al III-lea a refuzat să se prezinte la această adunare ce nu fusese convocată de pontiful roman și la care împăratul îl poftea ca pe oricare dintre supușii săi. Octaviano nu avea nici un motiv să se abțină. Mai mult de cincizeci de episcopi au fost astfel chemați să delibereze în legătură cu legitimitatea papei. Veneau, aproape toți, din teritoriile supuse lui Barbarossa. Aversiunea câtorva dintre ei de a-l recunoaște pe Victor al IV-lea ca papă legitim a fost învinsă prin diferite mijloace de presiune. Voința împăratului, discretă dar eficace, invita la schismă.

Trebuia convinsă creștinătatea. Victor al IV-lea și Alexandru al III-lea s-au folosit în acest scop de trimiterea a numeroși

---

1 P. KEHR, *Zur Geschichte Viktors* IV, in *NA*, t. 46, 1925, pp. 53-85.

legați pe lângă toți prinții[1]. Cu toate acestea, la această dată, clerul nu mai este atât de dependent de alegerea suveranului său ca înainte. Există cazuri când episcopii și ordinele religioase au luat o poziție opusă celei a regelui lor. Chiar în Germania, unde prestigiul lui Frederic Barbarossa era imens, nu a existat unanimitate. Arhiepiscopul de Salzburg l-a recunoscut pe Alexandru al III-lea încă de la început, și nu și-a schimbat opinia. I-a antrenat rapid pe această cale pe episcopi și întregul cler din provincia sa ecleziastică. În vestul Germaniei, prelații câștigați de partea lui Victor al IV-lea se izbesc de un cler ce ține cu Alexandru. Boemia a ținut partea papei imperial, Ungaria a făcut alegerea inversă. În Danemarca, regele a constrâns clerul câștigat de partea lui Alexandru al III-lea să sufere, pentru că el aderă la antipapă. În Anglia, Arnoul, episcop de Lisieux, s-a făcut purtătorul de cuvânt al lui Alexandru al III-lea pe lângă rege și cler, grupat în jurul arhiepiscopilor de York și de Canterbury, și i-a luat oficial partea, în iulie 1160. În Normandia, prelații au fost și mai zeloși. În Franța, clerul era alexandrin, iar regele mai ezitant, din rațiuni politice. Fratele său, Henric, pe atunci episcop de Beauvais, a contribuit într-o mare măsură la adeziunea pentru Alexandru al III-lea. Diferitele regate spaniole au făcut aceeași alegere.

Marile congregații religioase au avut și ele de ales. Cluny înțelegea să rămână neutru în acest conflict. Atunci când abatele s-a situat, în sfârșit, de partea lui Victor al IV-lea, Alexandru al III-lea l-a demis fără rezistență. Canonicii din ordinul fondat de Sfântul Norbert* s-au împărțit. În Germania, au fost pentru unul, în Franța pentru celălalt. Cistercienii, Ospitalierii și Templierii s-au declarat pentru Alexandru al III-lea. Priorul de la Grande Chartreuse a făcut la fel. Acest sprijin era considerabil din punct de vedere material și moral.

---

[1] M. PACAUT, *Les légats d'Alexandre III*, in *RHE*, t. 50, 1955, pp. 821-838.

* Prémantré, după numele locului ales de Sfântul Norbert (N.tr.).

Alexandru al III-lea putea deopotrivă să conteze pe orașele lombarde pe care prezența în Italia a lui Frederic Barbarossa, înarmat, le îngrijora pentru libertățile lor. Milano, care se simțea amenințat în mod cu totul special, rezista deschis împăratului. Regele Siciliei era deopotrivă favorabil cauzei lui Alexandru al III-lea, ca și împăratul bizantin. La drept vorbind, papa imperial putea să găsească, de asemenea, sprijin în Peninsulă. Câteva familii din înalta aristocrație și câteva orașe prin tradiție favorabile împăratului țineau cu Victor al IV-lea. Acum situația devenise și mai confuză.

Dubla alegere din 1159 nu implica ambiguitățile canonice ce făceau inextricabilă, în drept, schisma din 1130. Pe planul principiilor, soluția era mai ușor de găsit. Or, dificultățile ce i-au urmat sunt mari. Criza datorează acest caracter acut și durabil politicii de recucerire imperială a lui Frederic Barbarossa. Nu este o împărțire religioasă a creștinătății, ci o schismă politică. Acest aspect al evenimentelor nu a scăpat episcopilor din partida alexandrină. Arnoul de Lisieux expune foarte clar arhiepiscopilor și episcopilor din statele Plantagenetului că schisma este pentru împărat mijlocul de a supune întreaga creștinătate puterii sale[1]. La această oră, o asemenea pretenție este depășită, cu excepția teritoriilor supuse lui Barbarossa. De aceea, odată trecute mișcările temperamentale care pot îndrepta un prinț contra Romei, regii nu mai au nici motiv nici interes să adere la papa imperial.

Ralierea lor cu Alexandru al III-lea era de o mare importanță din punct de vedere moral. Împăratul nu mai putea pretinde că acționează în virtutea unei unanimități care nu exista. Creditul lui Victor al IV-lea era diminuat în aceeași măsură. Prinții și regii favorabili cauzei lui Alexandru al III-lea grupau întregul cler ostil dominației Imperiului asupra Bisericii. Vechile influențe gregoriene acționau peste tot împotriva împăratului. În plus, sentimentul mai afișat al independenței regatelor și voința de

---

[1] ARNOUL DE LISIEUX, *Epist. ad archiepiscopos et episcopos Angliae*, in *PL*, 201 *c* 39 și urm.

eliberare a orașelor din Italia adunau în jurul lui Alexandru al III-lea o coaliție de convingeri și de interese foarte diversificată. Politica papei este în totalitate dominată de obligația de a pune în evidență cvasiunanimitatea care se realizează în jurul persoanei sale, prin excluderea celor care depind prea mult de împărat. Această demonstrație este realizată foarte devreme. Conciliul de la Tours, din mai 1162, reunește 17 cardinali, 124 de arhiepiscopi și episcopi și mai mult de 400 de abați. Comparativ, adunările ținute pentru a-l susține pe Victor al IV-lea sunt de neluat în seamă.

În plus, Alexandru al III-lea trebuia să mențină pacea și să obțină domnia armoniei între toate grupurile și toți prinții care îl recunoscuseră. Sarcina era supraomenească, iar succesul totdeauna precar. Pentru că ostilitatea care îl opunea pe Ludovic al VII-lea lui Henric al II-lea nu dispăruse pur și simplu prin schismă. Prinții și statele își urmăreau interesele proprii, iar politica pontificală trebuia să se potrivească cel mai bine la acest lucru. Trebuia să favorizeze o reconciliere aici, să acorde un avantaj dincolo și să ajungă peste tot la acorduri chiar și temporare. Se înțelege că politica pontificală a fost flexibilă și uneori chiar unduitoare. Necesitatea făcea legea. Alexandru al III-lea a știut să menajeze într-un mod admirabil susceptibilitatea capețianului și să lege cu el raporturi de încredere.

Cheia situației se afla în mâinile lui Frederic Barbarossa. Ar fi fost suficient ca el să renunțe la a-l susține pe Victor al IV-lea, pentru ca schisma să ia sfârșit. Nu se putea hotărî la aceasta fără motiv sau fără constrângere. Începând de atunci, negocierile prin intermediari nu erau lipsite de interes. Astfel, după eșecul răsunător de la Milano, Alexandru al III-lea l-a rugat pe arhiepiscopul de Salzburg să vorbească cu împăratul. Colocviul care s-a ținut la Milano, la 30 martie 1162, nu a dus la nimic. Au mai avut loc și alte întâlniri, la Mainz, în aprilie 1163, apoi un demers pe lângă curtea pontificală, la Susa, în 1164. Condițiile lui Barbarossa erau inacceptabile! Regii se străduiau deopotrivă să caute o ieșire și negociau la rândul

lor, spre marea spaimă a papei. Astfel, Ludovic al VII-lea acceptă propunerile transmise de contele de Champagne și nu ar fi trebuit deloc să se laude cu rolul pe care voia să-l joace la congresul de la Saint-Jean-de-Losne.

Lipsa unei soluții negociate, însemna o confruntare. Frederic Barbarossa se străduia să-și instaleze protejatul la Roma și avea intenția să țină aici un conciliu. Nimic nu-l putea împiedica, din moment ce Orașul etern era în statele sale. Cu excepția dorinței de a se măsura cu împăratul, regii nu trebuiau să intervină în operațiunile militare ce nu depășeau cadrul Imperiului. Nu se întâmpla același lucru atunci când Barbarossa a concentrat trupe la frontiera regatului Franței. Aceste amenințări nu au determinat schimbarea hotărârii lui Ludovic al VII-lea. Alexandru al III-lea, asigurat cu refugiul într-un regat prieten, era în măsură să aștepte răsturnarea situației în Italia.

Sfârșitul schismei nu putea veni decât de la eșecul împăratului în propriile sale teritorii. De aceea papalitatea avea unele avantaje din a-i pune obstacole în cale. Orașele italiene rebele față de autoritatea imperială erau aliatul obiectiv cel mai apropiat. Constituirea ligii lombarde este consecința logică a unei evidente convergențe de interese. Această alianță făcea papalitatea să intre în jocul rivalităților politice, ceea ce ea nu făcuse vreodată până la acest nivel. Salvgardarea unei misiuni spirituale implica acum o intervenție masivă în problemele locale. Roma, începând din această epocă, se vede constrânsă la elaborarea unei politici teritoriale specific italiene. Nicicodată obligațiile temporale ale papalității nu fuseseră atât de constrângătoare. Victoria ligii, la Legnano, a deschis calea pentru pacea de la Veneția, unde a biruit spiritul de compromis. Dar asta nu însemna că Sfântul Scaun nu aprecia pericolul; în consecință, înțelegea să nu-și precupețească eforturile pentru a-și asigura independența. Tentația evanghelică atât de conformă cu spiritul general de la sfârșitul primei jumătăți a secolului lăsa locul unei evaluări mai cu calm a situației.

E. CONCILIILE ȘI REFORMA BISERICII

În ciuda schismelor și a creșterii importanței preocupărilor politice, reforma Bisericii se continuă în secolul al XII-lea. Este opera conciliilor generale și a conciliilor ecumenice din 1139 și din 1179 ce prelungesc, completează și explicitează legislația anterioară. Rolul conciliilor se transformă și se adaptează noii concepții de drept ce prevalează în cadrul Bisericii. Puterea de a enunța dreptul este acum universal recunoscută papalității și nu este necesar, pentru ca o dispoziție să aibă forță de lege, să fi fost adoptată de un conciliu. O decizie pontificală are tot atâta valoare. Are chiar mai multă. Din această cauză, legislația conciliară nu are prin ea însăși nici un caracter specific. Ceea ce o adunare hotărăște, papa poate impune de la sine. Din epoca gregoriană, aceste principii erau câștigate. Alexandru al III-lea, ca un jurist cu pregătire, nu ignora nimic din aceste posibilități. Publică nu mai puțin de 450 de decretale despre cele mai diverse subiecte. Proclamă în numele său decretele conciliilor, pentru că prin autoritatea sa au puterea.

Și, cu toate acestea, el reunește un conciliu ecumenic!

Sinoadele de episcopi sunt, la începutul secolului al XII-lea, foarte apropiate de tradiția gregoriană, care făcuse din acestea un organ important pentru elaborarea și aplicarea reformei. Dar se îndepărtează de aceasta în mod progresiv. Conciliile devin din ce în ce mai mult locul de întâlnire privilegiat între papalitate și episcopi. Ele constituie, în epocă, curtea cu juri a creștinătății. Înseamnă sprijinul moral al unei anumite unanimități a episcopatului, pe care se pare că o caută papalitatea, mult mai mult decât aprobarea cutărei măsuri disciplinare speciale. Această căutare a unui consimțământ era deja foarte sesizabilă încă de la primul Conciliu de la Laterano, convocat pentru a confirma laboriosul compromis cunoscut sub numele de concordatul de la Worms. Același lucru se întâmplă în timpul pontificatului lui Innocentiu al II-lea, când cel de al II-lea Conciliu de la Leterano marchează mai ales unitatea regăsită. În vremea pontificatului lui Alexandru al III-lea, Conciliul de la Tours

din 1162 și cel de la Laterano din 1179 își răspund cu exactitate. Primul, de la începutul schismei, demonstra audiența papei și îi liniștea pe partizani, iar cel de al doilea, după pacea de la Veneția, celebră unanimitatea Bisericii în jurul pontifului său legitim. Ceremonii demonstrative, aceste două reuniuni conlucraseră în același scop. Acest nou mod de a se folosi de concilii necesită o apreciere nuanțată. Cu siguranță, activitatea legislativă nu mai este esențială, din moment ce noul drept decurge din autoritatea pontificală. Principiile gregoriene au golit această instituție de o parte din conținutul său, în profitul papalității. În sens invers, această întâlnire necesară a papei cu episcopatul, fie că în cadrul Bisericii exista sau nu o criză, subliniază limitele concrete ale primatului roman, atât de puternic afirmat de Grigore al VII-lea. Contribuția episcopilor este indispensabilă. Papalitatea se dispensează cu greutate de garanția lor.

Opera legislativă a conciliilor nu este neglijabilă, și în principal cea a conciliilor al II-lea și al III-lea de la Laterano. În această operă, disciplina Bisericii este precizată și clarificată cu folos.

Canoanele urmăresc vechile vicii care, după toate probabilitățile, rezistă, abia atenuate. Căsătoria și concubinajul clericilor sunt condamnate de conciliul din 1139. Până atunci nu existase o legislație atât de generală și atât de solemnă. De acum înainte, progenitura clerului este suspectă. Conciliul îi îndepărtează pe fiii de preot din slujba sacerdotală și le interzice să-i succeadă părintelui în funcții și onoruri. În ceea ce privește simonia, conciliul din 1139 reia pur și simplu dispozițiile anterioare. Cel de al III-lea Conciliu de la Laterano urmărește răul până în cele mai subtile manifestări ale sale. Interzice taxele pentru intronizarea episcopilor și a abaților, pentru instalarea clericilor în funcția lor, pentru căsătorii și înmormântări. Ca și precedentele, aceste concilii se străduiesc deopotrivă să protejeze bunurile bisericilor de lăcomia laicilor. Cel de al II-lea Conciliu de la Laterano refuză dreptul de pradă, ce permitea regelui sau altora să-și însușească bunurile mobile ale unui episcop decedat. Acestea sunt de acum înainte rezervate bisericilor sau succesorilor

legitimi. Cel de al III-lea Conciliu de la Laterano interzicea regilor să taxeze bisericile și episcopilor să dispună de bunurile ecleziastice prin testament. Aceste măsuri, cu totul generale, erau încununarea îndelungatului efort gregorian. Nimic nu dovedește că aplicarea lor a fost urmată cu tărie.

Conciliile se străduiesc să extirpe abuzurile mai subtile și la fel de dăunătoare. Conciliul de la Reims, ținut în 1148, proclamase că orice biserică, ce dispunea de venituri suficiente, trebuie să aibă propriul preot, care nu putea fi demis fără ca o judecată să fi fost emisă în acest sens de către episcop. Cel de al III-lea Conciliu de la Laterano interzice cumulul mai multor parohii și prevede că un loc liber nu poate rămâne mai mult de șase luni. Clericii fără rezidență pot fi privați de beneficiul lor. Sensul acestor măsuri diferite este evident. Scopul este de a asigura pentru neamul creștin o încadrare sacerdotală peste tot unde este posibil. Proiectul este pastoral. Dispozițiile trebuie să împiedice ca anumiți clerici bine plasați să cumuleze în mod abuziv mai multe funcții și mai multe beneficii. Aceasta constituia lupta împotriva avidității financiare a celor mai bine înzestrați, care nu ezitau să se atingă de veniturile parohiilor fără să exercite slujba.

Condițiile de acces la funcțiile ecleziastice sunt reglementate cu severitate. Conciliul din 1139 interzice atribuirea funcțiilor de arhidiacon, decan sau superior adolescenților sau persoanelor ce nu au primit ordinele sfinte. În 1179, cel de al III-lea Conciliu de la Laterano declară că nimeni nu poate deveni episcop înaintea vârstei de 30 de ani și că trebuie să fie născut dintr-o căsătorie legitimă. Nu poate deveni decan, arhidiacon sau superior înainte de 25 de ani. Este sigur că promovarea persoanelor tinere la cele mai înalte ranguri recompensa ambițiile și rareori era utilă Bisericii. Era deopotrivă interzisă atribuirea unui beneficiu înainte de a fi vacant. Această dispoziție punea capăt promisiunilor frivole și interesate.

Justiția pontificală era pusă deopotrivă sub acuzare,

nu în legătură cu principiile sale, pentru că nimeni nu contesta dreptul de apel la Roma, ci în legătură cu aplicarea ei. Recursul la justiția apostolică, după o primă sentință dată de către episcop, avea un caracter de suspendare. De atunci, un apel abuziv dispensa de îndatorirea de ascultare. Un proces la curtea de la Roma puteă să dureze mult timp. Permitea unui cleric condamnat să alerge pe drumuri pentru a-și pleda cauza, și astfel să scape de urmăririle angajate de episcopul său. De atunci înainte, cel care făcea apel la termen fix pentru a-și pleda cauza și dincolo de sentința episcopului își regăsește întreaga forță. Această măsură trebuia să pună capăt apelurilor fanteziste ce nu se încheiau niciodată cu o procedură reală în fața justiției apostolice.

Această legislație tinde să asigure, în totul, o recrutare corespunzătoare a clerului, începând cu corpul episcopal. Ea are ca scop să împiedice ca, din cupiditate sau ambiție, neamul creștin să fie privat de pastori sau, chiar numirea în principalele funcții a unor oameni tineri prea puțin formați și fără experiență. Este de la sine înțeles că aceleași concilii au reînnoit legislația în legătură cu moralitatea clericilor, pentru că aceasta decurge din aceleași preocupări. Grija pastorală este acum predominantă. Se ia în considerare drumul parcurs de la violentele lupte pentru eliberarea Bisericii.

Părinții celui de al III-lea Conciliu de la Laterano nu puteau să ignore că modul de alegere a suveranului pontif datora mult schismelor din secolul al XII-lea. Prima lor grijă a fost precizarea regulilor în această privință, pentru a spulbera toate ambiguitățile. În lipsa unanimității, va fi considerat ales cel care întrunește două treimi din sufragii. Pe de altă parte, rolul distinct atribuit cardinalilor, episcopilor, preoților și diaconilor este abolit. Fiecare contribuie, la egalitate, la alegerea papei. În sfârșit, canoanele amenințau cu excomunicarea candidatul minorității care refuza să renunțe[1].

---

[1] Canoanele 16 și 17.

Aceste noi dispoziții aveau în primul rând meritul de a fi limpezi. Ele marchează un mare progres chiar în concepția sistemului electiv. Realiste, ele abandonează idealul imposibil al unanimității. Tind, deopotrivă, să impună legea majorității, fără a cerceta calitatea celui care emite un sufragiu. Numărul permite rezolvarea directă. Se proceda astfel la îndepărtarea de considerațiile tradiționale în legătură cu *sanior pars*. Totuși, aceste decrete nu modificau cu nimic regulile celorlalte alegeri.

Această reformă, care făcea inutil orice apel la o putere exterioară pentru a rezolva un contencios, a pus capăt, pentru două secole, schismelor născute dintr-o dublă alegere.

II

Viața religioasă locală

Începând cu secolul al XII-lea, povestirile devin mai abundente, cel puțin acolo unde a scrie este o tradiție[1]. Oamenii și faptele sunt adesea mai bine cunoscute. Devine în acest moment posibil să se dea o imagine diferențiată după regate și regiuni despre viața Bisericii. Istoria diocezelor se îmbogățește progresiv, pe măsură ce avansăm în secol. Unele episoade excepționale, cum ar fi uciderea lui Thomas Becket, permit înțelegerea sub o lumină mai vie a unei personalități din înaltul cler cum a fost el. O documentație mai dispersată ne permite să atingem destul de des capitlurile de canonici și mult mai rar parohiile. Cu toate acestea, nu ne putem aștepta la studii ce se bazează pe opere narative și pe charte care să conțină toate precizările dorite. Totuși, din indicațiile adunate, se degajează un tablou inegal, incomplet, dar care poate fi sugestiv.

A. EPISCOPATUL

Disputa investiturilor se încheie prin compromisuri și nu printr-o victorie clară a papalității, atât în Franța, cât

[1] Diferențele regionale sunt foarte importante. În Provența, documentația secolului al XII-lea este și mai slabă decât cea a celui de al XI-lea și nu există nici o sursă narativă. Acest caz extrem este rar.

și în Anglia și în țările Imperiului. S-a înțeles că viciile cele mai grave trebuie sancționate prin excluderea clerului și că episcopii vor fi liber aleși de clerici. În sfârșit, prinții nu pot acorda învestitura, din moment ce ei înșiși nu au puteri religioase.

Dincolo de aceste afirmații generale, regulile par în realitate foarte vagi. Drepturile sunt recunoscute incontestabil regilor care intervin în diferitele stadii de procedură de desemnare a unui episcop. Faptul este evident și se pot da exemple în acest sens din toate regatele creștinătății latine. În lipsa unei documentații complete, nu se poate afirma că prinții au exercitat aceste drepturi cu fiecare ocazie. Mai mult, dispozițiile practice pentru a ajunge la o alegere fără o contestare posibilă nu sunt fixate în termenul disputei învestiturilor. La sfârșitul secolului, unele din aceste incertitudini s-au spulberat. De altfel, această clarificare este în aceeași măsură confirmarea cutumelor, ca și rezultatul unui efort teoretic de codificare a dreptului Bisericii[1].

Drepturile împăratului, ale regilor și ale prinților nu sunt identice, deoarece concesiile la care papalitatea a trebuit să se hotărască, în timpul înțelegerilor de compromis, nu sunt echivalente. Concordatul de la Worms este în mod special avantajos pentru suveran. Cu toate acestea, tendința este către armonizarea practicilor. Lotar al III-lea nu exercită toate prerogativele ce i-au fost recunoscute împăratului. De exemplu, nu asistă la alegerile episcopale. Dimpotrivă, în Anglia, Henric I numește multă vreme episcopii și nu are, în formularul ce este citit la hirotonisire, nici o referire la o procedură de alegere[2]. Atunci când regele

---

[1] I. GAUDEMET, *Les élections dans l'Eglise latine*, Paris, 1979. Sub acest titlu, autorul și colaboratorii săi publică traducerea franceză pentru numeroase texte originale ce privesc această problemă.

[2] *Nunc autem a piissimo domino nostro N... Anglorum rege, consentiente clero et populo, electus est venerabilis frater noster N... in hoc opus.* Formulă citată de M. Brett în *The english Church under Henry I* [551], p. 104.

trebuie, în sfârșit, să se hotărască la aplicarea dispozițiilor de compromis cu papalitatea, el se folosește de toate mijloacele regulare sau prefăcute pentru a obține o alegere conformă vederilor sale. El îi convoca pe electori la curtea sa și îi obliga la alegere sub presiunea consilierilor săi. Henric al II-lea asista personal la alegeri. În regatul Franței, unde se părea că se face mult mai ușor acomodarea cu libertatea Bisericii, Ludovic al VII-lea nu apăra cu mai puțină energie – ci, dimpotrivă – prerogativele ce îi erau recunoscute. Concordatul de la Worms, cunoscut la curtea capețianului, contribuie la această fermitate.

Când scaunul episcopal era vacant, electorii nu puteau proceda la înlocuirea titularului decât dacă primeau autorizația prințului. Această *licentia eligendi* poate fi amânată[1]. Așa a făcut Ludovic al VII-lea pentru Reims, de la 1138 la 1140, pentru că el era nemulțumit de procedeele lui Innocentiu al II-lea. El refuză această autorizare pentru toate Scaunele ce depind de el, de la 1141 la 1144, în timpul conflictului ce-l opune papalității, ca urmare a alegerii lui Pierre de la Châtre ca arhiepiscop de Bourges[2]. Împăratul și regele Angliei, care se bucură de același drept, îl folosesc într-o măsură însemnată. Ei nu utilizează, așa cum a făcut Ludovic al VII-lea, acest drept pentru a face presiuni asupra Romei și pentru a-și apăra interesele în conflicte precise, pentru că intervențiile papalității sunt mai puțin indiscrete și pentru că episcopatul este mult mai fundamental în mâinile lor[3]. Refuzul temporar al *licentia eligendi*, utilizată de capețian, devine, în caz de litigiu, o practică de hărțuire pentru a face curia romană să cedeze. Înțelegerea între Roma și regele Franței nu rămâne mai puțin baza politicii uneia ca și a celeilalte puteri. Această alternare de conflicte și destinderi, care nu ia niciodată în considerare încrederea reciprocă, inaugurează o eră de colaborare, rațională și

---

1 În timpul cât scaunul episcopal era liber, regele, ca întemeietor teoretic al Bisericii, are grijă de acesta și dispune de bunurile sale. Această practică este cunoscută în Franța, în Anglia și în Germania.

2 În legătură cu Pierre de la Châtre și alegerea de la Bourges, G. DEVAILLY, *Le Berry* [185], p. 392 și urm.

3 La moartea Sfântului Anselm, scaunul de Canterbury rămâne vacant timp de cinci ani, prin voința lui Henric I.

respectuoasă pentru fiecare. La drept vorbind, regele și papa nu sunt totdeauna în drepturile lor.

A asista la o alegere episcopală, chiar fără a lua parte la vot, este pentru rege un mijloc de a orienta alegerea prin sfaturi, promisiuni sau prin amenințări. Acest drept este foarte contestat, pentru că poate anula în mod concret libertatea alegerii[1]. Astfel, în 1122, la moartea lui Ralph, arhiepiscop, călugării de la Canterbury, care sunt electorii arhiepiscopului, sunt convocați la curtea lui Henric I[2]. Regele, împins de episcopi, nu dorește un călugăr ca arhiepiscop. Dacă este să-i dăm crezare lui Gervais de Canterbury, el ar fi dispus să se spună electorilor: "Regele este stăpânul, nu vă puteți opune voinței sale absolut în nici un fel". Cu toate acestea, călugării au făcut tot ce le-a stat în putință să cedeze cât mai puțin. Henric al II-lea Plantagenetul nu ezită să orienteze sufragiile. În 1158, el se străduiește să-l instaleze pe unul din protejații săi pe Scaunul de la Bordeaux. Canonicii, în dezacord cu aceasta, transmiseseră alegerea candidatului către episcopii provinciei respective. Aceștia din urmă au refuzat să delibereze în prezența regelui și, după plecarea sa, aleg o altă persoană. Același eșec se întâmplă și anul următor la Périgueux. Regele Angliei este de obicei mai norocos, deoarece episcopatul este populat cu partizani fideli politicii sale.

Regele Angliei nu consimțea să renunțe la controlul strict al alegerilor episcopale. Articolul 12 din *Constituțiile* de la Clarendon, din ianuarie 1164, stă mărturie în acest sens. Se decide că alegerea episcopilor se va face la curtea regelui, cu consimțământul său și "la sfatul persoanelor din regat pe care el le va convoca în acest scop". Aceste

---

[1] O bulă a lui Adrian al IV-lea, promulgată în Anglia și în Germania, interzice formal episcopatului să promoveze pe oricine ar fi fost desemnat de rege. JAFFÉ WATTENBACH, *Regist.* 10139, Benevento, 5 februarie 1156.

[2] În câteva dioceze engleze, capitlul catedralei este populat de călugări și nu de canonici. Așa se întâmplă la Canterbury. Acești călugări care îl aleg pe arhiepiscop au tendința să prefere un călugăr unui cleric.

formule nu ascund sechestrarea completă de către rege a procedurii de alegere. Însemna revenirea la situația ce prevala în timpul domniei lui Henric I, imediat după compromisul negociat cu Sfântul Anselm. În Normandia, drepturile ducelui erau aceleași. În Acvitania, Ludovic al VII-lea, care guvernase aici în numele soției sale, acordase libertatea de alegere în 1137. De aceea acțiunile lui Henric al II-lea se izbesc de o rezistență vie.

În Germania, Lotar al III-lea nu se lăsa reprezentat la alegerile episcopale și păstra cea mai strictă neutralitate în caz de dificultate. Conrad al III-lea a procedat la fel. Frederic Barbarossa, care intenționează să uzeze de toate prerogativele sale, își impune în fapt voința sa, iar libertatea la alegere se reduce la un simulacru.

Cazul regatului Franței este interesant în mod cu totul special. Capețianul, care a admis principiul libertății complete a alegerilor episcopale, nu asistă la acestea. Cu toate acestea, influența sa este mare. Dacă se face calculul episcopilor legați de administrația sa ori aparținând familiilor care îi sunt devotate, rezultatele ne fac să ne gândim că au existat intervenții eficace și atât de discrete, încât nu au lăsat nici o urmă în arhive.

Le revine tot prinților să confirme alegerea, să primească jurământul de la noul episcop și să-i înmâneze *regalia*. Aceste trei acte sunt legate unele de altele. Un episcop neconfirmat nu-și poate lua în posesie scaunul. Reformatorii cei mai intransigenți, cum a fost Sfântul Bernard, știu acest lucru, se vaită uneori, dar țin seama de el[1]. Hirotonisirea religioasă a episcopului poate avea loc înainte. În Franța regală, această ordine în ceremonii nu pare să aibă mare importanță. Ludovic al VII-lea nu protestează decât o dată, din cauză că hirotonisirea a avut loc înainte de confirmare. Nu se întâmplă același lucru în Germania, unde concordatul de la Worms pre-

---

[1] În 1138, Sfântul Bernard reușește să obțină anularea de către papă a alegerii episcopului de Langres, confirmată deja de rege. Confirmarea noului aleș îi pricinuiește nenumărate necazuri.

vede ca acest jurământ să preceadă hirotonisirea, și în Anglia, unde *Constituțiile* de la Clarendon amintesc această exigență[1].

Natura jurământului cerut din partea episcopului este foarte discutată. Tradiția gregoriană ținea la excluderea omagiului feudal în beneficiul unui simplu jurământ de fidelitate. Acesta pare a fi exact cazul Franței. Astfel, cu ocazia confirmării alegerii lui Gauslin la Chartres în 1149, Suger scrie canonicilor că noul prelat trebuie să vină la palat *ut regi et Regno fidelitatem faciat*[2]. Nu se întâmplă același lucru în Anglia unde acele *Constituții* de la Clarendon reafirmă că episcopul trebuie să-i aducă omagiu devotat regelui. În Germania, concordatul de la Worms recunoștea regelui dreptul de a învesti episcopul prin sceptru înaintea hirotonisirii. Lotar al III-lea pare să fi renunțat la acest prerogativ. Cu toate acestea, episcopii aduc omagiu, din moment ce papa Adrian al IV-lea îi reproșează lui Frederic Barbarossa că l-a cerut episcopilor italieni, în vreme ce până atunci era suficient un simplu jurământ de fidelitate.

Principiul foarte general al alegerii episcopului de către clerici este susceptibil de aplicări concrete foarte diferite. Însuși termenul de alegere este în Evul Mediu ambiguu. El desemnează o procedură de alegere, fără a-i fixa forma. Se cunoaște alegerea din inspirație, unde unanimitatea se obține destul de spontan asupra unui nume, alegerea prin compromis, unde electorii îi însărcinează pe câțiva dintre ei să desemneze un candidat și alegerea prin scrutin unde, în lipsa unui consens, o fracțiune iese biruitoare. În cadrul acestui ultim mod de alegere, majoritatea aritmetică nu este acceptată dintr-o dată. Tradiția acordă mai întâi ultimul cuvânt pentru *sanior pars* celor care sunt reputați ca fiind cei mai înțelepți, adică cei care

---

[1] Ludovic al VII-lea protestează cu ocazia alegerii de la Poitiers, în 1140.

[2] *PL*, 186 *c* 1356-1357. J. Gaudemet vede în acest gest un jurământ de credință, în sens invers A. LUCHAIRE în *Histoire des Institutions monarchiques de la France sous les premiers Capétiens*, Paris, 1883.

ocupă funcțiile cele mai înalte sau care sunt cei mai în vârstă[1]. Regula majorității propriu-zise se impune, iar pontificatul lui Alexandru al III-lea contribuie într-o mare măsură la triumful său definitiv.

Componența colegiului electoral nu este, nici aceasta, mai exact definită. Canonicii catedralei au, în mod evident, un rol însemnat. Cu toate acestea, ceilalți episcopi din provincia ecleziastică participă la colegiu conform dreptului antic al Bisericii. Un decret de la cel de al II-lea Conciliu de la Laterano reclamă prezența de *viri religiosi* ai diocezei sub pedeapsa de nulitate. Trebuie să vedem aici un indiciu al participării abaților de la mânăstirile vecine, a căror prezență este semnalată efectiv la anumite alegeri. Formula, poate, nu rezerva acest rol numai călugărilor. Ea putea să aibă un sens mai puțin restrictiv. Dispare însă la cel de al III-lea Conciliu de la Laterano, fără a fi abolită în mod expres.

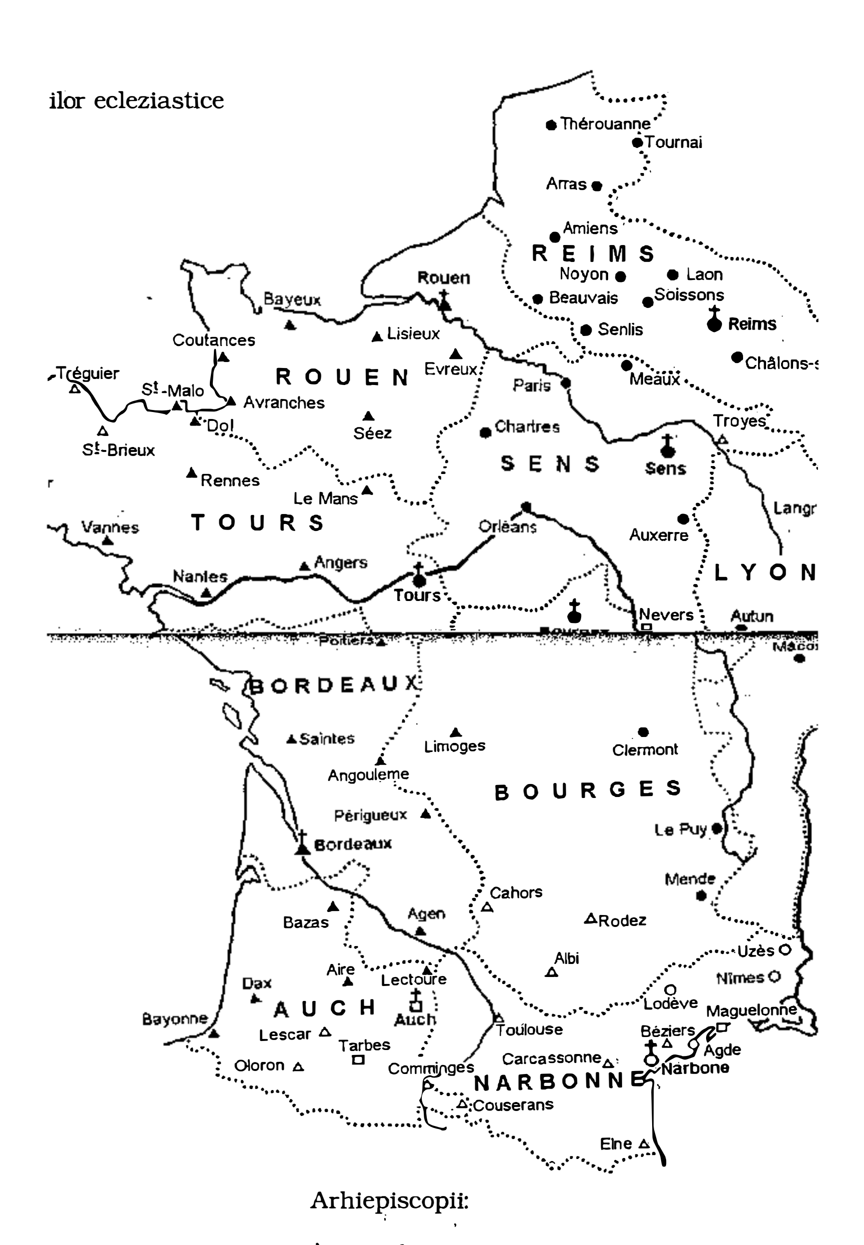
Practica se fixează progresiv în timpul secolului al XII-lea. Innocentiu al II-lea îi amintește, în 1139, lui Ludovic al VII-lea că episcopii provinciei trebuie să fie prezenți la o alegere episcopală, iar Alexandru al III-lea comunică pentru canonicii din Bremen că abații și călugării din oraș și din dioceză trebuie să participe la aceasta. În fapt, din ce în ce mai mult lucrurile se îndreaptă către alegerea numai de către canonici. Așa se întâmplă la Arras, încă din 1131, la Paris în 1142, la Bourges în 1145. Faptul este împlinit înainte de sfârșitul secolului.

Alegerea, procedura de alegere, nu conferă puteri religioase. Episcopul ales nu are încă puterea de a-și exercita funcția. Mitropolitul trebuie mai întâi să verifice regularitatea alegerii și s-o confirme. Intervențiile papei în acest domeniu rămân, în secolul al XII-lea, cu totul excepționale. După aceea, arhiepiscopul consacră episcopul. Revine mitropolitului să reglementeze dificultățile și conflictele create cu ocazia unei alegeri contestate. Apelul la

---

[1] J. GAUDEMET, *L'élection épiscopale d'après les canonistes de la seconde moitié du XIIe siècle*, in *Le Istituzioni ecclesiastiche* [437], t. I, pp. 476-489.

in regatul Franței în vremea lui Ludovic al
, Louis VII et les élections episcopales
nce)



Arhiepiscopii:

	regale
...lă protecția sa	cărora regele le acordă protecția sa
...geneți	depinzând de Plantageneți
seniori	nedeterminate
bere	

papă se generalizează pentru acest gen de conflict. Prin acest artificiu, Alexandru al III-lea se străduiește să extindă aria de autoritate apostolică în anumite regate unde suveranii au creat obstacole acestei proceduri.

Alte aspecte ale alegerilor de episcopi rețin atenția conciliilor, a papilor și a canoniștilor. Cel de al 28-lea canon de la cel de al II-lea Conciliu de la Laterano limitează la trei luni perioada cât poate fi vacant un scaun. Regii, care percep drepturile regale în timpul acestui interimat, au interesul să facă să treneze acest termen, prin amânarea atribuirii de *licentia eligendi*. Cel de al III-lea Conciliu de la Laterano reglementează în mod sever condițiile de acces la episcopat. Nu pot fi promovați decât clerici de 30 de ani, care au primit deja ordinele sacre, născuți dintr-o căsătorie legitimă și care sunt recomandați prin știința și moravurile lor. Excluderea copiilor nelegitimi, oricare ar fi motivațiile intime, pune capăt unui mijloc comod de a găsi o situație pentru viața bastarzilor regali. Papa, care își rezervă în totalitate dreptul de dispensă, dacă el consideră util pentru Biserică, devine interlocutorul indispensabil al prinților și al regilor, care solicită favoruri pentru membrii familiei lor sau pentru protejații lor. Prin acest sistem de dispensă, curia romană poate exercita o presiune eficace asupra suveranilor. Pe scurt, legislația pare destul de completă pentru a preveni abuzurile cele mai strigătoare. Totuși, rămâne ca sănătatea religioasă a episcopiilor să se bazeze la urma urmelor pe alegerea canonicilor, electori ai episcopului. Or, accesul la prebendele unei catedrale nu este definit riguros. În sfârșit, papa, care poate acorda dinspensa, nu se găsește totdeauna într-o situație în care să poată refuza.

Condițiile de eligibilitate, procedura alegerii și intervențiile din afară conferă mediului episcopal un caracter propriu ce permite să-l considerăm ca un corp.

În ciuda extinderii sistemului electiv și a rolului crescând al canonicilor, originea socială a episcopilor nu pare să se schimbe de la începutul secolului până la sfârșitul lui.

Printre episcopi există numeroși fii de regi și de prinți. Niciodată nu au existat atâția membri ai familiei regale a Franței în episcopat. Henric, fratele lui Ludovic al VII-lea, este episcop de Beauvais în 1149, apoi arhiepiscop de Reims în 1162. Verii regelui, Philippe de Dreux și fratele său Henric, sunt episcopi de Beauvais și de Orléans. În Burgundia, trei frați ai ducelui Eudes al II-lea sunt episcopi. În Anglia, fratele regelui Ștefan, Henric, este episcop de Winchester. Otto, unchiul lui Frederic Barbarossa, este episcop de Freising. În Acvitania și în Languedoc, dominația înaltei aristocrații asupra episcopiilor pare, dimpotrivă, în declin. Alături de familiile regale și princiare, neamuri de mai mică importanță ajung să-și mențină influența asupra anumitor episcopii. Astfel, linia Lèves păstrează scaunul de Chartres de la 1116 până la 1155, linia Escorailles pe cel de Limoges între 1106 și 1177. Cu toate acestea, transmiterea de la unchi la nepot pare să fi devenit din ce în ce mai dificilă, pe măsură ce avansăm în secolul respectiv.

În ciuda unei recrutări aristocratice cu totul evidente, există, în permanență, în regatul Franței, numirea în fruntea episcopiilor de clerici din familii modeste. Faptul era reperabil încă din secolul al XI-lea și se accentuează în timpul celei de a doua jumătăți a secolului. Nenobilii reprezentau atunci aproximativ jumătate din episcopat[1].

Acest număr crescând de oameni noi necesită o explicație. Faptul pare legat de dezvoltarea administrației regale. Curtea dă de lucru unui personal clerical din ce în ce mai numeros, iar regele Franței îl remunerează atribuindu-i acestuia prebende de canonici și beneficii ecleziastice. În aceste condiții, instalarea unui slujitor al regelui în fruntea unei episcopii apare ca încoronarea unei cariere. Nimic nu dovedește că fiecare alegere ar fi fost obținută prin intrigă sau presiuni. Un canonic familiar al regelui și instalat la curte poate fi perfect ales de către colegii săi care evaluează cu precizie ceea ce pot aștepta de la acesta. Interesul regelui este evident. El recompensează un credincios fără a da bani. Instalează într-o episcopie un om sigur și foarte la curent cu politica regală. Conflictul de la Bourges ia naștere din voința lui Ludovic al VII-lea de a-l instala pe acest scaun pe cancelarul său Cadurc. Dar nu reușește. Acest eșec demonstrează că libertatea Bisericii nu este un cuvânt zadarnic în regat.

---

[1] B.GUILLEMAIN, *Les origines des évêques en France aux XIe et XIIe siècles*, in *Le Istituzioni ecclesiastiche* [437], t. I, pp. 374-402.

În Germania, situația este oarecum diferită. Promovarea clericilor din capela regală în fruntea episcopiilor este o tradiție ce vine de la Otto. Arhicancelarul, apoi cancelarul sunt episcopi. Dacă nu sunt, devin. Astfel Rainald de Dassel, care accede la aceste funcții în 1158, devine arhiepiscop de Köln anul următor. Christian de Mainz, redutabil om de arme, este arhiepiscop. Este menținut în scaunul său, după pacea de la Veneția, în vreme ce fusese excomunicat, ca agent zelos al politicii lui Barbarossa și uneltitor la schismă. În Germania, la drept vorbind, alegerea episcopilor potrivit procedurilor gregoriene s-a făcut pe o perioadă prea scurtă de timp, pentru a se impune. Desemnarea de clerici ce provin de la curte nu prezintă nici o noutate, în timp ce în regatul Franței același fapt subliniază penetrarea influenței regale în respectarea marilor direcții ale programului gregorian. Diferența este deosebit de importantă.

În Anglia, legăturile dintre curte și episcopat sunt deopotrivă de evidente. Atunci când Henric I Beauclerc își însușește regatul la moartea lui Wilhelm cel Roșcat, Roger, capelanul său, devine rapid cancelar. În timpul aceluiași an 1101, regele a făcut cunoscut seniorilor și episcopilor reuniți la curtea sa că Roger va fi promovat pe scaunul de la Salisbury. Episcop desemnat sau ales, a fost nevoit să aștepte, pentru a fi consacrat, compromisul care a pus capăt disputei dintre monarhie și Sfântul Anselm. Acest caz răsunător nu are nimic excepțional. Roger de Salisbury este totuși un prelat ciudat. El guvernează și se îmbogățește. Este căsătorit, iar copiii săi sunt legitimi. Cu toate acestea, își administrează episcopia cu o indiscutabilă grijă pastorală. O asemenea concepție despre funcție și un personaj de asemenea talie ne dezvăluie modele pregregoriene. Puternicele sale relații îl fac inatacabil atâta vreme cât se bucură de favoarea regală.

Dezvoltarea administrației și micul număr de fiefuri la dispoziția regelui îl incită pe Henric al II-lea să-și răsplătească clericii prin beneficii ecleziastice. Este, în fapt, aceeași politică, cu excepția faptului că anumite abateri

de la regulile generale ale Bisericii nu mai sunt admise. Thomas Becket, cancelar, devine, prin voința regelui, arhiepiscop de Canterbury. O asemenea promovare se bazează pe numeroase precedente, numai că regii au evitat unirea într-o singură mână a funcțiilor de primat și de cancelar. Becket renunță de la sine la funcția de cancelar, pe care o consideră incompatibilă cu aceea de primat. În urma acestui fapt, el devine foarte repede slujitorul Bisericii, și nu omul regelui plasat în fruntea episcopatului. Henric al II-lea se înșelase asupra caracterului lui Becket, iar alegerea sa este o gravă eroare politică. Uciderea primatului ne dezvăluie amploarea crizei.

Povestea lui Thomas Becket este semnificativă din mai multe puncte de vedere. Aceeași promovare întreprinsă de Henric al II-lea o încercase Ludovic al VII-lea, când a vrut să-l instaleze pe Cadurc pe scaunul de Bourges. Impulsul fusese același. Monarhiile, chiar atunci când admit libertatea Bisericii, se străduiesc să plaseze în fruntea episcopiilor persoane sigure, adică din cele care provin din administrația regală. Regii pot avea decepții. Cei din familia Garlande l-au îngrijorat o vreme pe Ludovic al VI-lea. Puterea unui episcop cancelar provoacă, uneori, frică în Anglia, ca și în Franța. Un asemenea personaj, considerat docil, se dovedește neînduplecat, iar situația apare dificil de suportat. Înseamnă recunoașterea faptului că separarea spiritualului de temporal, întreprinsă deja de multă vreme, nu reușise să fixeze fiecărei puteri un domeniu specific.

Alte puncte de vedere ne rețin atenția. Printre oamenii noi ridicați la demnitatea de prelat, numărul savanților rămâne redus, iar în secolul al XII-lea nu este cu mult mai mare decât în al XI-lea. Funcția episcopală cere mai multe calități administrative decât învățătură doctrinară. Totuși, există câteva exemple semnificative ce fac onoare episcopatului: Gilbert de La Porrée, logician profund și teolog îndrăzneț, este episcop de Poitiers, Petrus Lombardus, profesor fără mare originalitate, autorul unei compilații teologice cunoscută sub numele de *Sentences*, este

ales episcop de Paris în 1158, Ioan din Salisbury, englez, devine episcop de Chartres în 1176, acolo unde predase vreme îndelungată.

Cariera ecleziastică anterioară contează mult în alegerea unui episcop. Ea este luată în considerare de canonicii electori, de personalitățile religioase cele mai influente ale regiunii și de prinț. După caz, aceștia sunt mai mult sau mai puțin receptivi la ostilitatea latentă pe care clericii o au față de călugări. Alteori, dimpotrivă, sunt sensibili la spiritul de reformă și la diversele aspecte ale spiritualității vehiculate de noile ordine religioase. În sfârșit, în această alegere, disputele create de tendințe și rivalitățile dintre congregații joacă un anumit rol.

Alegerea de la Langres, din 1138, este un exemplu excelent pentru acest gen de problemă. Abația de la Clairvaux este situată pe teritoriul acestei episcopii, iar Sfântul Bernard nu putea rămâne indiferent la calitatea alesului. Canonicii au optat pentru un călugăr clunisian. Abatele de Clairvaux se dezlănțuie împotriva lui acuzându-l de cele mai grave vini. Acestea par calomnioase, din moment ce Petrus Venerabilis nu și-a ascuns niciodată stima pentru acest călugăr. Cu toate acestea, Bernard a obținut de la papă anularea acestei alegeri și în cele din urmă a aranjat urcarea pe acest scaun a unui cistercian, vărul său, Godefroid de La Roche[1]. În acest caz nu este vorba despre o acțiune intempestivă. Bernard este obișnuit cu asemenea fapte. Activitatea debordantă de care dă dovadă în aceste ocazii ne arată în ce măsură ținea la accesul la episcopat al diverșilor aspiranți. El așteaptă de la aceste promovări o aprofundare a mișcării de reformă și dezvoltarea noilor orientări spirituale[2].

Locul făcut călugărilor în episcopat este poate cel mai sigur indiciu al evoluției spirituale a Bisericii în regatul

---

[1] A. DIMIER, *Outrances et roueries de saint Bernard*, in *Pierre Abélard* [659], pp. 655-667.

[2] Pare scandalos de insuficient să scriem că Sfântul Bernard favoriza accesul cistercienilor la episcopat pentru a facilita dezvoltarea abațiilor din ordinul său.

Franței. Până la mijlocul secolului al XII-lea, episcopii se recrutează la egalitate, dintre clericii laici și clericii regulari. După 1150, proporția se înclină în favoarea clericilor laici și mai evident chiar în Franța regală, decât în Sud. Influența monastică este în declin. Faptul este constatat în provincia Romei, mai devreme, și pare general. Există nuanțe provinciale. Astfel, în Spania, episcopii regulari se mențin mai bine în Aragon și în Catalonia decât în Castilia și în Leon.

Există deopotrivă și o schimbare în recrutarea episcopilor regulari. Episcopilor benedictini, din abațiile-fiice ale Clunyului, ce devin rare după 1150, le succed câțiva cartusieni (Chartreux*) la est de Rhône și, ici și colo, cistercieni. Aceștia sunt, totuși, canonicii regulari ce par cei mai apreciați, cei de la Saint-Ruf, de la Saint-Victor de la Paris sau Prémontrés**. Momentul este favorabil, evident, clericilor laici. Rolul mai curând exclusiv al canonicilor în procedura de alegere contribuie într-o măsură importantă la aceasta. Candidatul cel mai bine plasat este arhidiaconul. Un episcop care îi pregătește cariera nepotului său îi atribuie acest avantaj.

Este dificil să judecăm cu exactitate valoarea intelectuală și spirituală a episcopilor. Ei sunt cel mai adesea trecuți prin școli, iar bagajul lor de cunoștințe pare, pe măsură ce înaintăm în secol, mai important. În Franța, unde regula liberei alegeri se impune repede, calitățile morale sunt onorabile. Nu trebuie să acordăm prea multă atenție complezentă doleanțelor reformatorilor care exagerează mult. În Anglia și în Germania, unde puterea prințului se face simțită mai multă vreme și mai cu putere, se mențin comportamente pregregoriene. Henric al II-lea îl numește pe Geoffroy, bastardul său, în fruntea arhiepiscopiei de York. Dar alături de el există adevărați sfinți în cadrul episcopatului, precum Hugo de Lincoln.

---

* Călugări din ordinul înființat de Sfântul Bruno la Grande-Chartreuse (N.tr.).

** Adepții lui Pierre Valdo (N.tr.).

B. CLERUL LOCAL

Cunoașterea clerului local în toată diversitatea sa este o întreprindere dificilă și care nu ajunge decât parțial la rezultate semnificative, din lipsa posibilității de a identifica persoanele și mediul lor social. Singurii care scapă acestei obscurități sunt membrii înaltei aristocrații și câțiva oameni noi care se evidențiază în funcția lor. Condițiile juridice și economice create diferiților membri ai clerului permit fundamentarea unei opinii motivate în privința lor.

Capitlul catedral este corpul ecleziastic cel mai important dintr-o dioceză. Contează adesea mai mult decât episcopul, pentru că este un organ permanent și instituția locală prin excelență. Episcopii intră în posesia scaunului, conduc și dispar, capitlul se perpetuează! Însărcinat cu asigurarea celebrării slujbei și cu asigurarea celor necesare vieții liturgice într-o catedrală, capitlul a fost martorul creșterii bogățiilor sale și a extinderii atribuțiilor sale. Împărțirea bunurilor episcopiei în venit episcopal și venit canonial asigură salvarea veniturilor capitlului. Această repartizare, începută încă din epoca lui Ludovic cel Pios, nu s-a încheiat în secolul al XII-lea. În episcopia din Salisbury, are loc în vremea episcopatului lui Roger, cancelar al lui Henric I, între 1107 și 1116. Canonicii exploatează în comun pământuri, oameni și puteri. Ei țin seniorii pe care le administrează prin superiori și iau drepturi feudale. Posedă dijme, ceea ce este interzis laicilor. În plus, au jurisdicție asupra anumitor parohii din dioceză, numesc pentru acestea slujitori și percep venituri episcopale. Întrețin clădirile catedralelor, școala, azilurile și dau pomană la săraci. Aceste bunuri le asigură deopotrivă viața materială. Divizate în loturi individuale de valoare variabilă – prebendele – sunt alocate diferiților canonici. Vin să se adauge acestor venituri diferite distribuiri în natură, oferite cu ocazia uneia sau alteia dintre ceremonii, potrivit voinței unui donator. Pe scurt, averea unui capitlu poate fi considerabilă și o prebendă este totdeauna râvnită.

Modul de desemnare a canonicilór nu este uniform. Ei pot fi aleși de egalii lor sau numiți de episcop. Regii și înalta aristocrație nu duc lipsă de mijloace de presiune. Anumite familii nobile mențin în permanență pe unul din membrii familiei într-o strană de canonic. Capitlul apare, uneori, ca un rezumat, în degradeu, al societății aristocratice locale. Astfel la Liège, unde superiorii, adică conducătorii capitlului, se recrutează din familiile nobile doar cu puțin inferioare celor ale episcopilor, care sunt princiare. Ceilalți canonici au o origine inferioară, din punct de vedere social. Autonomia principatului pare să fi contribuit într-o măsură însemnată la menținerea acestor privilegii[1]. La capitlul de la Sfântul Paul din Londra, succesiunea ereditară într-o strană de canonic, din tată în fiu și de la unchi la nepot, este foarte frecventă în secolul al XII-lea. Recrutarea din sânul aristocrației se prelungește până în momentul când intervine o voință străină, cea a regelui[2]. În Franța și în Anglia, atribuirea de prebende clericilor fără strămoși iluștri este acțiunea prințului care înțelege să-i doteze pe membrii curții sale. Primirea în aceste comunități se face în mod foarte diferit. La Lincoln, capitlul este populat cu slujitori ai regelui, în vremea lui Henric al II-lea. La Londra, în timpul episcopatului lui Foliot, 7 numiri din 28 atribuie o strană unui cleric al regelui. Capețianul se străduiește să procedeze la fel la Paris, la Sens, la Beauvais și în alte părți. Autonomia unui capitlu se evaluează după capacitatea sa de rezistență[3].

Candidații la o prebendă au în mod obișnuit 25 de ani. Totuși, deseori se întâmplă ca un capitlu să primească tineri, cu dispensă. Canonicii trebuie să fie preoți, iar,

---

[1] L. GÉNICOT, *Haut clergé, princes et nobles dans le diocèse de Liège du XIe au XVe siècle*, in *Adel unde Kirche, Gerd Tellenbach zum 65 Geburtstag dargebracht*, Friburg-Basel-Viena, 1968, reluat în *Etudes sur les principautés lotharingiennes*, Louvain, 1974, p. 140 și urm.

[2] C. BROOKE, *The composition of the chapter of St Paul 1086-1163*, in *Cambridge Historical Journal*, 1950, pp. 111-132.

[3] Numeroase monografii au fost consacrate capitlurilor. Până în 1962, găsim lista acestora în G. LE BRAS, *Les Institutions* [58], t. II, p. 377.

dacă nu sunt, în momentul numirii, au obligația de a se hirotonisi. Unii amână această ceremonie timp de ani și ani sau nu consimt să o facă decât foarte târziu. Conciliile locale par să amintească în zadar această obligație. De aceea de multe ori se întâmplă să întâlnim în capitluri laici și mai ales simpli clerici, care nu au primit decât tonsura și nu au mai multe obligații religioase decât laicii. Abélard, canonic la Notre-Dame din Paris, ca scolastic nu primise ordinele sfinte, nici subdiaconatul, nici diaconatul, nici preoția. Nu era ținut în castitate, iar căsătoria sa cu Eloiza nu avea nimic interzis. Nu trebuia să renunțe nici la funcția sa și nici la prebenda sa. Un exemplu atât de ilustru limitează foarte serios semnificația deciziilor conciliare.

Canonicilor le este în principal interzis să aibă rezidență, aceasta numai pentru a-și îndeplini funcțiile liturgice. Această regulă nu pare a fi mai mult respectată decât precedentele. Există dispense pentru cei care fac studii sau care își pledează procesul la Roma. Nu este rar absenteismul pur și simplu. Este instituțional în momentul când o persoană poate cumula mai multe prebende în capitluri diferite. Exemplele sunt foarte numeroase, pentru că cele mai ilustre persoane renunță cu greu la aceste avantaje. Faptele sunt cunoscute, probabil prea cunoscute, deoarece este dificil să știm ce loc ocupau cu adevărat aceste abuzuri indiscutabile în viața unui capitlu. Nu se poate generaliza plecând de la cazul clericilor regelui.

Rolul exact al unui capitlu poate fi apreciat în viața cotidiană a unei dioceze. Ne apare atunci ca auxiliarul firesc al episcopului în funcția sa pastorală, administrativă și judiciară. Consiliul capitlului este necesar pentru a institui sau destitui abații, starețele și alte persoane ecleziastice, reamintește Alexandru al III-lea. Unii canonici au funcții mai definite. Cancelarul conduce notarii și are în grijă arhivele. Dascălul organizează ceremoniile liturgice și se ocupă de formarea coralelor. Scolasticul are în sarcină învățământul. Oficialul tratează toate problemele din punct de vedere al dreptului

canonic[1]. Canonicii par a avea multe alte obligații. Rolul lor în construirea catedralei, în defrișări, în administrarea spitalelor și în pastorală este dintre cele mai importante. Clerici cultivați, canonicii sunt atenți la evoluția mentalităților urbane, sensibili la incidența evenimentelor și prompți în a lua parte la proiecte inspirate de noul spirit. Exemplele sunt numeroase. Sfântul Bruno este canonic și scolastic la Reims, înainte de a se retrage în singurătate și de a întemeia Grande-Chartreuse. La fel, un canonic de la Toulouse găsește calea sfințeniei urmând exemplul lui Robert d'Arbrissel[2].

Dintre toți canonicii, pentru viața unei dioceze, cel mai important este arhidiaconul, din moment ce el este colaboratorul cel mai apropiat al episcopului. Funcția este veche. În epoca carolingiană, ei erau mai mulți, fiecare însărcinat cu supravegherea unei circumscripții a diocezei. Un arhidiacon major rămâne pe lângă episcop, ca vicarul său sau reprezentantul său. El dispune de o putere egală cu a episcopului. Ales liber de episcop, el este încorporat capitlului. Înzestrată cu o prebendă grasă, această funcție este foarte jinduită și, uneori, este atribuită clericilor regelui. Ea pare atunci recompensa serviciilor lor pe lângă prinț. În Anglia, Henric I îi numește el însuși și îi alege, uneori, dintre tinerii bărbați căsătoriți. Instituția este atunci în întregime deturnată de la scopul său.

Parohia este un loc de cult permanent ce are un cleric propriu, cu o rezidență definitivă. Parohul sau rectorul girează bunurile ce aparțin Bisericii, percepe dijmele, oficiază botezul, celebrează căsătoriile și înmormântările[3]. Parohia este o celulă autonomă unde se îndeplinesc toate acțiunile vieții creștine. Prin aceasta, ea este cât se poate

---

[1] Oficialul, judecător ecleziastic, apare în cel de al III-lea sfert al secolului al XII-lea, în Franța de Nord și în Anglia, iar în secolul al XIII-lea, în Germania.

[2] E. DELARUELLE, *L'idéal de pauvreté à Toulouse au XIIe siècle* (849), in *Vaudois*, pp. 64-81.

[3] Vocabularul pentru a desemna pe conducătorul parohiei este multiplu: *Parochus, plebanus, curatus, rector ecclesiae, pastor.*

de diferită de paraclisuri sau de capele, locuri de cult auxiliare pentru celebrarea slujbei. Prezența cristelnițelor este marca caracteristică a acestei circumscripții. Credincioșii care provin din acest cadru teritorial sunt ținuți să-și îndeplinească aici îndatoririle religioase. Parohul, ca reprezentant al episcopului, are asupra lor jurisdicția religioasă și exercită adesea o putere morală importantă.

Născută din obligația imperioasă de a descentraliza viața creștină prea axată pe oraș și pe episcop, parohia nu este decât o circumscripție secundară derivată din dioceză. O foarte lentă punere de acord a condus la cea mai mare diversitate. Parohia rurală apare încă din antichitatea creștină în burguri și pe marile domenii, dar rețeaua nu este completă peste tot în secolul al XII-lea[1]. În dioceza Strasbourg, această împărțire teritorială este terminată în secolul al XI-lea, în vreme ce în dioceza vecină – Besanșon, ea este abia schițată. Contraste de acest fel, între dioceze vecine, se întâlnesc în Germania ca și în Spania. Această rețea de parohii rurale se întărește și se completează peste tot în creștinătatea latină în timpul secolului al XII-lea[2]. Cauzele acestei mișcări sunt multiple. Prima este, în mod evident, creșterea populației și întemeierea de noi sate născute din defrișări. Cea de a doua este un simț mai ascuțit al datoriei pastorale și o tendință generală spre întărirea cadrului administrativ. Cel mai adesea, marile parohii sunt dezmembrate, după o practică cunoscută din vremea epocii carolingiene, fapt care determină unele dificultăți materiale[3].

Împărțirea teritoriului urban și mai ales pe cel al unei cetăți episcopale în parohii nu apare decât mult mai târziu.

---

[1] *Domesday Book*, cu siguranță incomplet, face cunoscute 1700 de parohii în Anglia. În secolul al XIII-lea, sunt între 8000 și 10 000.

[2] L. PFLEGER, *Die Entstehung und Entwicklung der elsässichen Pfarrein*, Strasbourg, 1935.

[3] HINCMAR, *De ecclesiis et capellis*, ed. Gundlach, in *ZKG*, X. 1889, pp. 92-145.

În secolul al XI-lea, catedrala, unde se desfăşoară ritualurile esenţiale, nu admite în preajma ei decât capele fără nici o jurisdicţie. Numeroasele mânăstiri suburbane nu au vocaţie pastorală şi nu îndeplinesc rolul de parohie. Nu dispun nici de teritoriu, nici de jurisdicţie asupra creştinilor, cu excepţia cazurilor în care se bucură de scutire pentru bunurile lor. Toate aceste locaşuri de cult secundare trebuiau să cedeze în favoarea catedralei şi în principal cu ocazia celor mai solemne ceremonii.

Prin creşterea populaţiei urbane şi dezvoltarea burgurilor, parohiile se înmulţesc în oraş. La Sens, în secolul al XI-lea, catedrala este singurul locaş de cult unde acesta se exercită pe deplin, dar în 1220, există 13 parohii. Köln, care nu avea nici o parohie în secolul al XI-lea, are 16 în 1172. La Paris, în secolul al XI-lea, în Île de la Cité, catedrala este înconjurată de capele şi oratorii ce primesc, la mijlocul secolului al XIII-lea, un cleric permanent. Către 1183, Maurice de Sully le reorganizează în 12 parohii, fără a socoti palatul şi catedrala însăşi. Şi pe malul drept şi pe cel stâng, se întind parohii pe vaste spaţii încă rurale. Avântul economic pe ţărmul nordic, trezirea intelectuală la sud antrenează progresiv crearea de noi locaşuri de cult, aşa cum este Saint-Séverin, cunoscut înainte de sfârşitul secolului al XII-lea.

Celulă autonomă, parohia – sau cel puţin clerul ce o deserveşte – este supusă episcopului. Conciliile locale reafirmă fără încetare drepturile obiceiului ameninţate, este adevărat, în permanenţă. Ţine de episcop şi numai de el să-i hirotonisească pe preoţii din dioceza sa, de a-i convoca la sinodul diocezan, pentru a-i instrui şi a-i întreba despre activităţile lor pastorale. El trebuie să viziteze în fiecare an parohiile, să se asigure de moralitatea clerului, să controleze administrarea bunurilor şi starea clădirilor. În sfârşit, episcopul percepe taxe de la parohii, în timpul vizitelor sale şi cu ocazia sinodului diocezan.

Numeroase parohii ţin deopotrivă de un senior, fie că el acţionează ca proprietar fondator al bunurilor pe care a fost construită biserica, fie că îi asigură apărarea ca deţinător al puterilor publice, fie că exercită aici un simplu drept de patronaj. Aceste drepturi permiteau seniorilor să ridice redevenţe şi, uneori, să acapareze dijmele şi

oblațiile. În anumite cazuri, biserica făcea parte din seniorie și ei puteau să o vândă dacă doreau, să o dea sau să o împartă între moștenitorii lor pentru partea din venituri care le aparținea. Reforma gregoriană se străduise să scoată bisericile de sub autoritatea laicilor. În mod progresiv, clericii reformatori, prin rugăciune sau prin amenințare, obținuseră restituirea dijmelor, fie că fuseseră nevoiți să le răscumpere, fie că știuseră să-i convingă pe laici să le dăruiască episcopului sau unei mânăstiri. Seniorii trebuie să renunțe puțin câte puțin la posesiunea bisericilor. Ei mențin un vag drept de patronaj, căruia Alexandru al III-lea îi dă o definiție foarte restrictivă. La sfârșitul secolului al XII-lea, nu ar fi avut, teoretic, decât dreptul de prezentare a parohului. Unii nu ezită să scoată din aceasta bani. Se poate aprecia, fără teama de a ne înșela, că aplicarea în detaliu a acestor măsuri reformatoare a presupus foarte mult timp[1].

Mânăstirile erau deopotrivă proprietare de parohii. Unele mânăstiri le fondaseră ele însele pe moșiile lor și exercitau aici drepturile recunoscute laicilor. Uneori, proprietarii au renunțat la aceste drepturi în profitul călugărilor din bisericile pe care le posedau, precum și la dijme. Pe scurt, abațiile străvechi își văd recunoscut dreptul de a-i prezenta episcopului un candidat pentru a ocupa o parohie. Multă vreme, călugării au făcut alegerea clericilor. Apoi ei au prezentat episcopului pentru hirotonisire pe unul dintre ai lor și au exercitat ei înșiși funcția parohială. Această practică, în contradicție cu viața monastică, pare să nu fi dat rezultate rele. Ea este foarte rău văzută de episcopi. Este adevărat că dioceza este răspândită în enclave monastice, capele în teritoriul scutit și parohii asupra cărora călugării exercită toate drepturile proprietarilor. Autoritatea obiceiului se reduce la un simplu drept de hirotonisire a preotului paroh din moment ce el nu îl poate demite fără proces ecleziastic. Călugării, pro-

[1] M. DILLAY, *Le régime de l'Eglise privée du XIe au XIIIe siècle dans l'Anjou, le Maine et la Touraine*, in *Revue historique de Droit français et étranger*, 1925, pp. 253-294.

prietari religioși, sunt interlocutori mai dificili decât seniorii laici. Ei au dreptul de partea lor, de vreme ce decretele reformatoare nu vizează decât laicii. Recunoscând abațiilor avantajele dobândite, episcopii se străduiesc să obțină ca parohiile, proprietățile călugărilor, să fie deservite de un cleric laic. Spiritul de reformă monastică din secolul al XII-lea îi ajută în această sarcină dificilă[1].

Supuse taxelor, uneori victimele uzurpării, parohiile nu posedă mai puține bunuri funciare și drepturi lucrative diverse. Unele sunt sărace, altele sunt înstărite. Prin urmare, nu-i putem crede iobagi pe toți parohii, supuși cu toții seniorilor și ducând o viață mizerabilă. Parohiile bune tind să devină avantaje jinduite. Iată de ce, legislația conciliară și papii fixează condițiile de atribuire a parohiilor. Alexandru al III-lea era nemulțumit de faptul că se concedau, cu dispensă, copiilor de 10 ani, iar fără dispensă de la cel puțin 14 ani. Cel de al III-lea Conciliu de la Laterano fixează vârsta cerută la 25 de ani, și, în plus, candidatul nu avea voie să se bucure de o altă parohie.

Abuzurile par să fi fost frecvente până la sfârșitul secolului. Numeroase parohii nu aveau rezidență și foloseau vicari cărora le dădeau pensii mici. Abațiile fac la fel. Alexandru al III-lea cere ca salariul vărsat să permită vicarului să trăiască decent. Cumulul de parohii și de biserici parohiale este deopotrivă frecvent. Papalitatea admite acest lucru, din moment ce acordă dispense. Regii și cei bogați își favorizează, uneori, slujitorii prin atribuirea mai multor avantaje. Scribul Bernard, cleric al regelui Henric I Beauclerc, posedă 5 biserici în Cornwall, una în Surrey, una în Hampshire, una în Northamptonshire și probabil alte câteva. Un asemenea cumul lasă să se întrevadă că este foarte rentabil să fii paroh, să percepi veniturile de aici și să-ți asiguri slujba prin alții[2].

---

[1] U. BERLIÈRE, *L'exercice du ministère paroissial par les moines dans le haut Moyen Age*, in *RB*, t. 39, 1927, pp. 227-250 și pp. 340-364.

[2] Exemplu citat după M. BRETT, *The English Church under Henry I* [551], p. 216 și urm.

Nu s-ar putea afirma nimic sau aproape nimic despre moralitatea clerului parohial și despre capacitățile sale intelectuale. Nu există decât surse narative ce permit să se sublinieze un caz și să se ignore faptul comun. Istoricul își formează părerea despre preotul de parohie după clericii savanți care au răgazul de a scrie. Se pare că această imagine nu este omogenă. Există parohul care conducea trupele din timpul vieții lui Ludovic al VI-lea prin Suger, preotul bun tată de familie numeroasă, săteanul conducător moral al comunității, personajul din povestiri (*fabliaux*). Trebuie să ne ferim să optăm pentru o versiune mai curând decât pentru alta și să păstrăm acest ecou divers ca semnificativ. Totuși, se pare că aprofundarea în sfințenie nu este trăsătura esențială a vieții lor. Din acest punct de vedere, moralizarea Bisericii urmărită de reformă nu pare să fi pătruns foarte mult la sate.

III

Călugări, eremiți și clerici ordonați în secolul al XII-lea

Idealul religios, în creștinătatea latină, se împlinește în mod tradițional prin alegerea vieții regulare, adică prin adoptarea unui comportament descris de o regulă și jalonat de obligații. Este ansamblul formelor vieții religioase supuse unei discipline, care este calificată astfel, spre deosebire de cea a clericilor rămași în viața laică. În afara cazului eremiților, viața regulară impune ascultarea de un superior. Într-un mod sau altul, ea implică și sărăcia și castitatea.

Multă vreme acest ideal a fost în principal și, uneori, în mod exclusiv monastic. Nu se mai întâmplă astfel de la dezvoltarea congregațiilor de clerici, ca urmare a reformei pontificale. Viața regulară este acum mai diversificată. Profesiunea unora și a altora este foarte deosebită dacă ne gândim la origine. Călugării sunt în primul rând penitenți laici, iar clericii bărbați care au primit ordinele sfinte. Opoziția reală nu mai este atât de mare în cadrul vieții regulare. Călugării primesc din ce în ce mai des sacerdoțiul, chiar dacă spiritualitatea lor nu este încă impregnată. Clericii trăind în comunitate adoptă cutumele rezultate din regulile monastice. Pe scurt, în ciuda acestor diferențe care sunt bine cunoscute, cei care adoptă viața regulară ilustrează un sector vast al vieții Bisericii.

Aceste forme multiple pe care le îmbracă viața religioasă

regulară, caracterul său spontan și uneori anarhic sunt semnul unei mari vitalități. Numeroasele întemeieri pun în deplină lumină forța creatoare ce animă întregul secol.

Creștinătatea latină a secolului al XII-lea poartă marca unei instituții caracteristice: Cîteaux, a cărei reușită este exemplară. Expansiunea prodigioasă a ordinului este un fenomen istoric uimitor. Ea nu se explică decât prin faptul că aspirațiile religioase cele mai înalte se recunosc cel mai bine în spiritul cistercian și prin faptul că acest mod de viață răspundea celui mai răspândit ideal. Sfântul Bernard dă prin sfințenia și geniul său o rodnicie excepțională unei intuiții juste. Cîteaux nu este, și nici vorbă să fie astfel, unica întemeiere. Alte instituții ilustrează aceeași stare de spirit sub forme uneori diferite. Aceleași căutări imprimă totuși marca lor pe vechiul monahism care se reformează mai mult sau mai puțin prin inspirația din aceleași idei. Pe scurt, în fierberea de inițiative și proliferarea de întemeieri, trebuie să vedem mai întâi marea mișcare spirituală de ansamblu care transformă spiritul oamenilor creștinătății în căutarea perfecțiunii.

Istoria întemeierii de la Cîteaux presupune câteva remarci cronologice importante pentru înțelegerea întregii mișcări regulare din secolul al XII-lea. În momentul când se naște ilustra abație, în 1098, ea fusese precedată de câteva tentative infructuoase de același gen. Faptul nu ar avea decât un interes anecdotic, dacă nu ne-ar arăta că rădăcinile spirituale ale mișcării merg în adâncime, în perioada gregoriană. Dacă se dorește confruntarea idealului întemeierii de la Cîteaux cu condițiile apariției sale, trebuie probabil să luăm în considerare ultima generație a secolului al XI-lea, în totalitate. În momentul în care se întemeiază noua mânăstire, spiritualitatea care o susține devine perceptibilă din punct de vedere istoric și eficace din punct de vedere social. Or, o mișcare de această amploare cere o maturizare îndelungată.

La fel, faza de cea mai mare expansiune este prima jumătate a secolului al XII-lea, din timpul vieții Sfântului Bernard. Întemeierile cisterciene urmează una alteia

într-un ritm de nejustificat. Această perioadă de creștere prodigioasă este urmată de o dezvoltare regulară până la sfârșitul secolului. La această dată, Cîteaux este încă forma de viață ascetică cu cea mai mare influență. Semnele tangibile ale celei mai mici bunăvoințe din partea populațiilor datează din secolul al XIII-lea și mai precis din momentul când ordinele cerșetoare se impun definitiv. Marele succes al întemeierii de la Cîteaux este, pentru o instituție, destul de scurt. Se poate remarca că primele forme de viață în stilul cerșetor apar către 1170 și se elaborează într-un climat în care austeritatea cisterciană este dominantă. În secolul următor, această influență este foarte perceptibilă, chiar dacă modul de viață și instituțiile sunt diferite.

Cîteaux, formă bine definită a idealului monastic, se impune o vreme, apoi stagnează. Această creștere rapidă este corespunzătoare imaginii unei lumi în mutație rapidă ce abandonează repede modurile de viață recunoscute anterior. Acest caracter precar al succesului nu poate fi lăsat fără explicație.

A. NOUA ORIENTARE A MONAHISMULUI

Primii cistercieni își numeau chiar ei abația lor *noua mânăstire* și nu au renunțat la această denumire decât după întemeierea mai multor abații-fiice[1]. Această denumire nu avea ca scop să sublinieze caracterul recent al întemeierii de la Cîteaux, ci să proclame noutatea radicală a modului de viață ce se ducea aici. Inovația a fost, după toate probabilitățile, mai bine percepută de contemporani, foarte șocați de unele aspecte ale noii întemeieri, decât de istorici, mai sensibili la permanența faptului monastic. Unii, precum Abélard, îi ironizau, sub numele de noii apostoli. Această bătaie de joc, care explica ambițiile lor, avea o

[1] J. A. LEFÈVRE, *Le vrai récit primitif des origines de Cîteaux est-il l'Exordium Parvum?*, in *MA*, 1955, pp. 79-120 și pp. 329-361.

țintă dreaptă și spunea îndeajuns despre acest lucru.

Noutatea ține în principal de apariția unui spirit monastic diferit, care se definește în mod progresiv și care inspiră căutări și tatonări. Cîteaux ia în calcul aceste imperative religioase și pare să se nască din această evoluție lentă și fundamentală a mentalităților religioase.

Au fost avansate cele mai diverse explicații, iar unele, tot timpul reluate, merită un ecou critic. Istoricii au ținut seama de decadența Clunyului sau de criza cenobitismului tradițional pentru a explica succesul întemeierii de la Cîteaux. Prezentarea este prea sumară și, oarecum, deplasată. În momentul când se întemeiază noua mânăstire, Cluny se află la apogeul gloriei sale sub îndelungatul abațiat al Sfântului Hugo. A spune că mânăstirea era deja distrusă este o greșală în modul de exprimare! De altfel, forțele care dau naștere întemeierii de la Cîteaux sunt în acțiune de multă vreme și vin de foarte departe. Decadența monahismului tradițional nu poate fi luată în considerare decât cu titlu accesoriu.

Această opinie derivă din polemica Sfântului Bernard împotriva Clunyului. Or, acuzațiile pe care le colportează abatele de la Clairvaux nu sunt decât păcate ușoare. Ce importanță pot avea într-un proiect de sfințenie observanțele în legătură cu alimentația, posturile și umilința. Ilustrul abate nu dă explicații în acest sens și se mulțumește să vorbească de rău. Căci, înseamnă a-ți bate joc de lume prin prezentarea călugărilor de la Cluny crăpând de indigestie și nemaiputând în fața merindelor. Luând în considerare totul, s-a dat prea mare importanță unui discurs în care retorica cea mai șireată are un loc anume. *Apologie à Guillaume*, care este un text semnificativ până și în excesele sale, nu ar putea fi considerat ca o justificare a noului monahism. Problema este mai serioasă. De altfel, cei care țin cu tradiția răspund viguros prin pana lui Petrus Venerabilis și a lui Suger, pentru a nu cita decât personalitățile cele mai importante.

Noul monahism înțelege în mod evident să se desprindă mai radical de lume. Această atitudine este esențială și

conformă cu vocația originară[1]. Refuzul apare în acest moment ca o obligație urgentă și se exprimă printr-o tendință manifestă spre eremitism. Acest mod de viață nu impune nici un amestec social precis și permite, atât cât este posibil, eliberarea de sub tutela puterilor temporale. Această alegere pare să implice, deopotrivă, dorința de a se exonera de toate obligațiile ce privesc funcțiile ecleziastice. Sfântul Bruno nu câștigă Grande-Chartreuse împins de dorința de a renova Biserica, ci pentru a obține aici frumoase rezultate de sfințenie și pentru a găsi aici pacea spirituală. În cazul său, fuga în pustiu poate afla câteva justificări în luptele susținute la Reims, în timpul reformei Bisericii. Ceilalți fondatori cunosc și ei o perioadă de sihăstrie (eremitică), etapă decisivă în maturizarea proiectelor lor. Ei nu persevereează cu toții pe acest drum, ca Bruno, dar întemeierile cenobitice ce derivă din această mișcare îi poartă cel mai adesea marca.

Cazul întemeierii de la Cîteaux este cel mai lămuritor. Unele texte, dintre cele mai vechi, prezintă noua mânăstire ca un schit (ermitaj)[2]. Acest lucru nu este decât parțial adevărat, din moment ce viața comună este aici o regulă încă de la origini. Termenul, încă de atunci, desemnează îndepărtarea de lume și nu viața solitară. Cîteaux persevereează pe această cale prin alegerea de locuri retrase și în principiu pustii pentru a-și instala întemeierile-fiice. Acolo unde ținutul este populat deja, călugării nu ezită să răscumpere în totalitate pământurile pentru a fi singuri în aceste locuri și pentru a fi separați.

Eremitismul nu este la sfârșitul secolului al XI-lea o mare noutate. Era cunoscut și practicat în Italia, în nord ca și în sud, înainte de anul o mie. Deci creditul de care se bucură acest mod de viață crește continuu pe parcursul secolului al XI-lea. De atunci, noile ordine apar ca o înflorire târzie a tendințelor vechi deja și reperabile din

---

[1] R. GRÉGOIRE, *Saeculi actibus se facere alienum. Le mépris du monde dans la littérature monastique médiévale*, în *Revue d'Ascétique et de Mystique*, t. 41, 1965, pp. 251-287.

[2] Este cazul lui *Exordium parvum*.

punct de vedere istoric de mai bine de un secol. Difuzarea acestui gen de ideal trebuie explicată. Circumstanțele fac oare mai urgentă realizarea sa? Noul monahism nu reduce oare această desprindere de lume la un simbol, din moment ce pustiul cistercienilor este amenajat minuțios?

Viața de eremit pare mai ales legată de o experiență individuală a vieții spirituale și de un sentiment mai personal al mântuirii. Eremiții de la sfârșitul secolului al X-lea au fost atleți și precursori în această căutare. Difuzarea acestui ideal poate semnifica percepția mai larg răspândită a acestei sensibilități. Voința proprie și personală de a-și câștiga mântuirea pe căile cele mai sigure și fără compromis cu lumea apare în numeroase cazuri. Această creștere a conștiinței de sine în detrimentul unui sentiment mai colectiv și mai liturgic al mântuirii nu pare să fie străină de spiritul secolului al XII-lea[1].

Prin Cîteaux, vocația pentru pustiu capătă o alură colectivă pe care nu o avea până atunci, iar individualismul pare mai puțin perceptibil decât în altă parte. Cenobitismul riguros al cistercienilor limitează semnificația remarcilor precedente. Pe scurt, este vorba despre o adaptare a idealului pustiului la formele de viață comună. Din această cauză, îndepărtarea de lume pare să fie un motiv deosebit de important.

Refuzul de a avea seniorii funciare, de a trăi din cens și din redevențe și de a deține dijme impune un al mod de instalare în lume care contrastează cu cel al monahismului tradițional. Noii călugări își cultivă pământurile prin valorificare directă cu ajutorul fraților converși, fără a exercita nici o putere asupra cuiva. O asemenea comportare poate avea numeroase motive ce nu se exclud unele pe celelalte. Fără autoritate asupra țăranilor, noile mânăstiri sunt în afara structurilor temporale ale ordinii. Nici bogate, nici puternice, nici pline de călugări, ele nu intră în calculele politice ale celor mari și nu le stimulează cupiditatea. În mod indirect, ele realizează această parte a programului gregorian ce tin-

---

[1] C. W. BYNUM, *Did the twelfth century discover the individual?*, in *Jurnal of ecclesiastical History*, 1980, pp 1-17.

dea spre sustragerea bisericilor de sub autoritatea laicilor. Acest lucru se înfăptuia cu prețul muncii manuale, dacă nu al sărăciei. Or, în momentul în care Cîteaux emigrează, sunt deja elaborate înțelegerile ce pun capăt disputei investiturilor. De aceea, adaptarea perfectă a noilor mânăstiri la principiile născute din ideologia reformei pare, dacă nu fără obiect, cel puțin fără consecințe. În mod obișnuit, Cîteaux are bune legături cu prinții, din moment ce prezența sa în lume nu lezează nici o putere temporală. Ostilitatea, atunci când ea apare în Germania în epoca lui Barbarossa, ține de faptul că printre partizanii fideli ai pontifului sunt călugării.

Refuzul față de lume poate fi încă o temă pur ascetică. În maniera eremiților, noii călugări înțeleg să muncească cu mâinile lor și să trăiască într-o sărăcie mai concretă. Începând din epoca carolingiană, abațiile, generos aprovizionate cu venituri, nu mai aveau nevoie ca pământurile să fie cultivate de călugări. Contextul aristocratic nu incita la munca manuală. Îndatoririle spirituale care le acaparau timpul păreau să-i dispenseze pe călugări în mod legitim de munca manuală. Punerea la locul de onoare a muncii manuale rănește în mod indiscutabil sentimentele nobililor și marchează o ruptură în concepții. Or, este vorba aici de o alegere penitențială și ascetică. Munca manuală nu pare să fi avut altă semnificație, deoarece reflecția asupra acestei obligații nu merge prea departe. De altfel, nu toți călugării sunt supuși în mod egal acestei obligații, semn al unei rezistențe persistente. Pe scurt, asceza devenea mai concretă.

Aceeași tendință se observă în legătură cu sărăcia. Cu siguranță, prin legământ, călugării renunțaseră la toate posesiunile personale, iar constituirea peculiului era considerată un păcat capital. Numeroase istorii monastice o dovedesc. Or, modul de viață într-o biserică abațială carolingiană sau într-o mânăstire clunisiană nu este în sărăcie. Este o viață colectivă destul de apăsătoare, unde chiar austeritatea personală poate trece neobservată. De acum înainte, sărăcia trebuie să se facă simțită. Ea se numește jenă, inconfort, foame și austeritate. Există, la

noii călugări, o dorință de viață aspră și dură, o voință clară de a îndura suferințele vieții și un refuz al unei asceze care nu ar fi decât spirituală sau simbolică. Acesta este sensul elogiului mânăstirii de la Clairvaux de la începuturile sale, așa cum o descrie Guillaume de Saint-Thierry. "În acești ani, oamenii de înaltă virtute, cândva bogați și copleșiți de onoruri în lume, glorificându-se întru Christos, își sădeau Biserica lui Dumnezeu în sânge, în muncă și în încercări, în foame și în sete, în frig și în despuiere, în persecuții, în oprobrii și în multele angoase."[1] O asemenea descriere, deformată în mod evident de transmiterea orală și amintiri, înfrumusețează originile și vorbește despre o vârstă de aur. Nu este vorba decât de suferințe și dureri. Există un apetit al suferințelor pe care trebuie să îl relevăm fără a-l putea explica cu exactitate. La Cîteaux, asceza monastică este brutală și dură cu îndărătnicie.

Munca manuală, sărăcia și viața dură reprezintă aceleași principii de viață. Ele semnifică, în primul rând, un gust nou pentru real și concret. La Cluny și în monahismul carolingian, nu exista deloc sentimentul că sfințenia însemna o asceză atât de aspră și o viață atât de extenuantă. Spiritualitatea de la Cluny făcea secundară orice observanță[2]. Exista o viziune mai spirituală despre viața creștină, axată pe virtuți. Mortificarea conta mai puțin decât înălțarea sufletului, și suferința îndurată mai puțin decât perfecțiunea mistică. De la un monahism la altul, există nu o simplă dezbatere asupra observanțelor, ci o manieră diferită de a concepe legăturile dintre spirit și trup, dintre virtuți și asceză, dintre sfințenie și penitență. În brutalitatea sa ascetică, noul monahism face dovada unui simț mai acut al caracterului păcătos al lumii și al omului. O asemenea trecere de la simbolic la concret, de la

---

1 GUILLAUME DE SAINT-THIERRY: *Sancti Bernardi vita prima, Liber* I, § 35.

2 *Rectitudo autem regulae charitas est*, scrie PETRUS VENERABILIS, in *PL*, 189 c 149.

spiritual la real este atestată foarte bine în alte domenii. De aceea, evoluția monahismului nu ar putea surprinde. Totuși, cronologia unei asemenea transformări a mentalităților și a sensibilităților nu este ușor de sugerat.

Mișcarea către munca manuală și sărăcie poate, în plus, să-și aibă originea în *Regula* Sfântului Benedict, în litera sa originală. Această întâlnire dintre aspirațiile noi, necunoscute vechiului monahism, și un text normativ, dă mișcării o justificare complementară. De aceea, chiar în mânăstiri pioase și fervente, călugării puteau să aibă îndoieli în legătură cu exactitatea îndeplinirii obligațiilor. Acesta pare a fi și cazul la Molesme. De aceea, adesea se întâmplă ca mișcarea să se exprime mai bine sub forma unui literalism benedictin. Această referire la trecut este, în contextul sfârșitului de secol al XI-lea, perfect demonstrativă. Sprijinul tradiției face de necombătut aspirațiile acestui sfârșit de secol. *Regula* Sfântului Benedict, care valorifică aceste revendicări, canalizează sursele revenirii la cenobitism. Astfel se explică poate această evoluție constantă a noilor întemeieri, de la eremitismul originar până la viața comună.

Literalismul, care iese în evidență în atitudinea mișcărilor religioase față de *Regula* Sfântului Benedict, nu este un fenomen izolat. Este cunoscut și în alte domenii. Se dă o atenție mai serioasă și mai critică tuturor textelor, începând cu cel al Bibliei. Mai spirituale, secolele precedente nu consideraseră potrivit să scruteze astfel detaliile, pentru a scoate din ele concluzii normative. Exemplului oferit de tradiție i se adaugă poate acela al călugărilor din Orient, care oferă o altă imagine a monahismului. Modul lor de viață este cunoscut în Occident prin texte, mai degrabă decât prin contactul direct.

Toate aceste aspirații concrete pun de fapt o problemă religioasă fundamentală: cea a sensului care se dă vieții monastice. Mânăstirea carolingiană și, după ea, Cluny apar ca locul unde se adună avangarda poporului lui Dumnezeu în drumul spre veșnicia preafericită. El încă nu este raiul, dar nu mai este lumea. Călugărul a intrat

deja prin cuvântare în viața cerească și își face, din aceasta, încă de acum ucenicia, prin contemplație și prin viața mistică. Rugăciunea de preamărire, ce convine acelora care înțeleg să ducă o viață angelică, trebuie să îndepărteze mânia lui Dumnezeu, ce ar putea să se abată asupra unui popor care nu își îndeplinește îndatoririle. Nici păcatul, nici asceza nu sunt necunoscute, dar rămân secundare[1].

Se întâmplă cu totul altfel în secolul al XII-lea. Mânăstirea este refacerea comunității creștine primitive, cea a primilor botezați adunați în jurul apostolilor. Ca și ei, călugării trăiesc în fervoare, prin punerea în comun a bunurilor lor, și în așteptarea sfârșitului lumii. Modelul este acum istoric, concret, chiar arheologic. Referirea se face la sfințenia umană, iar exemplele sunt eroice, dar trupești. Lupta pentru perfecțiunea sfințeniei este cea a oamenilor supuși tentațiilor și luptând aspru împotriva păcatelor lumii. Desigur, tema monahismului-anticameră a paradisului nu este uitată, dar nu se ajunge la acest stadiu decât cu prețul unei lungi asceze. Dimpotrivă, conceperea mânăstirii ca prelungire a comunității apostolice, ca celulă a Bisericii și ca mărturie permanentă a rodniciei originilor se vulgarizează de-a lungul întregului secol. Tema ajunge să facă din imitarea apostolilor regula de viață normală și criteriul de autenticitate religioasă. Trebuie ca evanghelismul să fi fost foarte puternic pentru a reînnoi astfel teologia vieții monastice! Se înțelege mai exact în acest context sensul ironiei lui Abélard.

Imitarea comunității primitive, temă frecventă, nu conduce firesc la o viață cenobitică de tip benedictin. Ea poate fi invocată la fel de judicios de grupuri de clerici și de predicatori populari ieșiți din orice loc de reculegere eremitică. Pe scurt, monahismul regenerat recuperează cu pricepere o parte a acestei mișcări religioase și spirituale, cu prețul unei îndrăzneli și al unei schimbări a

[1] J. LECLERCQ, *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de l'état religieux*, Turhout-Paris, 1948. Mai ales cap. I: "*La vie angélique*".

aspirațiilor celor mai profunde. Reușita de la Cîteaux și înalta figură a lui Bernard de Clairvaux apar, din aceste motive, și mai uimitoare.

B. CÎTEAUX ȘI SFÂNTUL BERNARD

Cîteaux este întemeiată de un grup de călugări de la Molesme conduși de abatele lor, Robert. Personajul este cel puțin discutabil. Nobil din provincia Champagne, abandonează în 1071 funcția de abate de la Saint-Michel de Tonnerre pentru a conduce, cu acordul papei, un grup de eremiți ce trăia în pădurea de la Collan. Apoi își transferă comunitatea în pădurile de la Molesme, unde întemeiază o mânăstire în 1075. Este o abație ferventă, iar acuzația de delăsare apare ca strict polemică. Înainte chiar de scindarea ce dă naștere întemeierii de la Cîteaux, unii călugări doreau să practice *Regula* Sfântului Benedict într-un mod și mai rigid. Ei fondează o *cella* la Aulps, pe care abatele a transformat-o în abație la începutul lui 1097. Aparent este aceeași dorință care împinge o parte a comunității de la Molesme să părăsească mânăstirea, în timpul verii lui 1097, sub conducerea abatelui Robert însuși[1]. Această scindare a provocat scandal, pentru că plecarea spontană s-a făcut fără acordul nici unei autorități superioare, nici cea a episcopului, nici cea a legatului pontifical.

Călugării par să rătăcească un timp în căutarea unei așezări propice, înainte de instalarea lor în solitudinea de la Cîteaux. Începuturile nu decurg fără mari dificultăți. Ermitajul de la Cîteaux este ridicat din punct de vedere canonic la rangul de abație la 21 martie 1098, dar abatele Robert, cerut de călugării de la Molesme și, poate, deza-

---

1 P. K. SPAHR, *Das Leben des He Robert von Molesme*, Friburg, 1944. Această lucrare conține ediția critică a lucrării *Vita*; S. LENSSEN, *Le fondateur de Cîteaux, saint Robert*, în *Collectanea Ordinis Cisterciensis*, t. IV, 1937.

măgit de asprimea vieții din noua mânăstire, se întoarce la abația sa, din ordinul legatului. O parte din călugări procedează la fel. Numai un mic grup, de 8 sau 9, în jurul lui Aubry, prim abate, apoi al lui Etienne Harding, rămâne fidel noii întemeieri[1].

Obiceiurile de la Cîteaux se fixează repede, încă din epoca lui Aubry. Ele implică o întoarcere literală la *Regula* Sfântului Benedict, de care *Exordium Parvum* ține în mod deosebit seama[2], și, mai ales, abandonarea amendamentelor prevăzute de Capitularul de la Aix-la-Chapelle, din 817. Austeritatea se impune în toate domeniile. Pentru veșminte, tot ceea ce nu figurează în mod explicit în *Regula* Sfântului Benedict este suprimat, iar în ceea ce privește mâncarea, carnea și grăsimea sunt înlăturate din bucătăria monastică, iar masa nu conține decât două feluri. Liturghia este de asemenea simplificată, după aceleași principii. Rugăciunile adiționale, recitările de psalmi în afara slujbei sunt suprimate la fel ca și numeroasele procesiuni. Acest literalism permite să se dispună de timpul necesar pentru munca manuală și pentru rugăciunea personală.

Viața concretă impune și alte inovații. Refuzul veniturilor și al dijmelor îi obligă pe călugări să trăiască din

---

[1] Povestirea originilor întemeierii de la Cîteaux a fost în întregime modificată prin scoaterea în evidență a valorii istorice a lui *Exordium Cistercii*. *Exordium Parvum*, considerat până atunci sursa autentică, apare ca o compilație târzie și cu direcție. J.-A. LEFÈVRE, *Le vrai récit primitif des origines de Cîteaux est-il l'„Exordium Parvum"?*, în *MA*, 1955, pp. 79-120 și 329-361; J. -A. LEFÈVRE, *Que savons-nous du Cîteaux primitif?*, în *RHE*, 1956, t. 51, pp. 5-41. Aceste lucrări înlocuiesc povestirea tradițională expusă în DOM OTHON (DUCOURNEAU), *Les origines cisterciennes*, în *Revue Mabillon*, 1932-1933, scos sub formă de volum după aceea. Lucrările lui J. -A. LEFÈVRE au suscitat câteva puneri la punct: J. WINANDY, *Les origines de Cîteaux et les travaux* de J. -A. Lefèvre, în *RB*, t. 67, 1957, p. 49 și urm. Autorul are rezerve asupra datării lui *Exordium Cistercii*. Asupra acestei probleme, articolele lui J. -A. LEFÈVRE, J. VAN DAMME, E. PASZTOR și P. ZAKAR, în *Analecta Cisterciensia*, XXI, 1965.

[2] Capitolul XV din *Exordium Parvum*.

munca lor. Nu sunt însă cu toții apți pentru aceasta, și nici mortificările nu îi ajută în acest sens. Instituția conversilor este destinată să facă față obligațiilor materiale inevitabile. Acești frați constituie un grup aparte. Ei dispun de locuri speciale și nu pătrund nici în corul bisericii nici în mânăstire. Ei nu participă la activitățile propriu-zis monastice. Neștiutori de carte, ei nu recită slujba, ci se mulțumesc cu câteva rugăciuni în limba vulgară. Neurmând *Regula*, nu participă la capitluri și nu îl aleg pe abate. Intrați în mânăstire din devoțiune, ei depun jurăminte, printre care și cel de castitate, și sunt supuși abatelui. Pe scurt, aceștia sunt laici, iar purtarea bărbii este semnul cert pentru acest lucru. Lor le incumbă toate sarcinile materiale, muncile la câmp și, adesea, construcțiile. Abații le datorează întreținerea materială și spirituală. Instituția converșilor nu era necunoscută înainte, în special la Hirsau și la Vallombreuse. Prezintă însă inconvenientul evident de a lăsa pe mâna inferiorilor cea mai mare parte a vieții materiale. Mai mult, împărțirea celor ce locuiesc într-o mânăstire în două categorii nu poate să se pretindă a fi de la Sfântul Benedict.

Cîteaux mai avea să-și definească raporturile cu episcopii și să se organizeze în ordin, dacă succesul venea să-i încoroneze eforturile. Asupra acestor două puncte, *Regula* Sfântului Benedict oferea soluții vechi, în mod evident prea puțin adaptate la condițiile de viață din mânăstirile din secolul al XII-lea. Cu toate acestea, comparativ cu Cluny, Cîteaux face dovada unui atașament remarcabil pentru această tradiție.

Încă din vremea abațiatului lui Aubry, călugării de la Noua Mânăstire solicită protecția Sfântului Scaun. Se pare că au vrut să se păzească de orice tentativă de anexare de către Molesme. O bulă a lui Pascal al II-lea, încă din 1100, plasează abația sub protecția apostolică. Papa interzicea oricui să modifice observanțele legate de aceasta. Nici o mânăstire nu putea să primească, fără autorizare, călugări care veneau de aici. Bula interzicea ca mânăstirea să fie tulburată sub orice formă. Totuși,

protecția apostolică nu este absolvirea în sensul exact al termenului. Practica arată că cistercienii nu au instalat abații-fiice fără ca episcopul să fi luat cunoștință de uzanțele ordinului. Multă vreme, i se recunoștea acestuia dreptul de admonestare și de demitere a abaților în cazurile grave, fără a putea, cu toate acestea, interveni în viața cotidiană a abațiilor. Această primă atitudine este calchiată după aceea a Sfântului Benedict. Drepturile episcopului se restrâng mult pe măsură ce cistercienii le precizează pe cele ale capitlului general. Scutirea pare dobândită atunci când statutele, confirmate de papă în 1152, nu mai țin seama de drepturile episcopilor.

Întemeierea de abații-fiice, la Ferté în 1113, Pontigny în 1114, Clairvaux și Morrimond în 1115, pune problema organizării unui ordin. *Regula* Sfântului Benedict nu avea în vedere decât autonomia pur și simplu a fiecărei mânăstiri. Soluția adoptată la Cîteaux pare încă o dată ca un efort pentru a respecta, pe cât posibil, tradiția.

Abatele Etienne Harding pune la punct, cu acordul fraților, înainte de întemeierea de la Pontigny, un statut de unire între aceste abații, ce poartă numele de Chartă de caritate. Acest text, precedat de o scurtă povestire istorică și urmat de capitole ce fixează obiceiurile, este aprobat printr-o bulă a lui Calixtus al II-lea, la 23 decembrie 1119. Charta de caritate se străduiește să găsească un echilibru între două imperative aproape contradictorii: autonomia fiecărei mânăstiri și unitatea ordinului[1].

Ca fiecare abație să fie o comunitate deplină și totală, deosebită de altele și având capacitatea de a alege un abate

---

[1] Textul primar al lucrării *Carta charitatis* s-a pierdut. Se cunosc mai multe versiuni succesive ale sale, ceea ce indică un text cu o evoluție constantă, și un rezumat ce pare a fi textul cel mai vechi. Textul primitiv lăsa mai multă inițiativă abatelui de la Cîteaux, ale cărui prerogative trec rapid la capitlul general. Despre origini: G. DE BAUFORT, *La charte de charité cistercienne et son évolution*, în *RHE*, t. 49, 1954, pp. 391-437 și J. -A. LEFÈVRE, *La véritable Carta charitatis primitive et son évolution [1114-1119)*, în *Collectanea O. Cist.* R., t. 16, 1954, pp. 5-29.

este un principiu venit din *Regula* Sfântului Benedict. Cistercienii au meritul lor în a repune acest principiu în vigoare, deoarece vremurile incită mai degrabă la regrupare pentru a face față presiunilor externe. Pe scurt, literalismul joacă aici un rol anume. În virtutea acestui principiu, se înțelege că abațiile-mamă nu ridică nici o taxă și nu impun nici o funcție comunităților-fiice. Singura legătură este caritatea. Cu toate acestea, un abate, a cărui casă a mai întemeiat una, vizitează noua casă o dată pe an, fără ca prin aceasta autoritatea abatelui vizitat să fie știrbită cu ceva. Vizitatorul are dreptul la onoruri și la considerație, dar nu are dreptul să se substituie abatelui legitim. Nu poate să ia nici o decizie în legătură cu bunurile abației-fiice fără acordul abatelui titular. El poate îndrepta, cu sfatul abatelui respectiv, neregulile în ascultare.

Un alt principiu este unitatea. Fiecare abație urmează, literal, uzanțele de la Cîteaux, și nici o diferență nu este admisă. În plus, este interzis de a cere privilegii contrare statutului ordinului. Dreptul anual de vizită nu are alt scop decât de a se asigura de acest lucru. Abația de la Cîteaux este ea însăși vizitată de abații primelor sale fiice.

Aceste raporturi regulate sunt completate de întâlnirea anuală a tuturor abaților la capitlul general ce se ține în septembrie, la Cîteaux. Această adunare este foarte veche, din moment ce este atestată începând din 1116. Capitlul trebuie să îndrepte abuzurile acolo unde sunt semnalate, să-i mustre pe abați și să le impună penitențe. Mai trebuie să legifereze de comun acord. Capitlul general apare ca organul unității ordinului. Cu toate acestea, garantează mai mult uniformitatea observanțelor, decât întemeiază o guvernare unică și centralizată. De fapt, lipsa ierarhiei în afara abaților și inexistența împărțirilor regionale lasă loc preponderenței pentru autonomie. Ea este normală și fără inconveniente, atâta vreme cât cistercienii se mulțumesc cu viața monastică fără a se amesteca prea mult în problemele Bisericii și ale lumii.

Personalitatea extraordinară a Sfântului Bernard face ca problema să apară imediat. Unii contemporani se miră zgomotos și nu fără reticențe că un călugăr vrea astfel să conducă lumea. Efectiv, acțiunea sa este la scară Bisericii. Zelul său, care este sigur, este fără încetare revigorat prin solicitări de la care el nu se poate deroba.

Un ascendent spiritual ce nu se poate tăgădui, o reputație de taumaturg căpătată foarte devreme îi conferă un credit excepțional ce se alătură omului și sfințeniei sale repede recunoscute. Or, în toate acțiunile sale, Bernard nu-și uită calitatea de cistercian și nu pierde niciodată din vedere interesele ordinului său. Coerența acțiunii sale ține de faptul că reforma Bisericii, temă esențială a gândirii sale, trece prin promovarea fraților săi și a câtorva alți ecleziaști animați de același spirit, până la funcțiile de răspundere. Pentru a urmări acest scop, ales de bună-credință, Bernard nu ezită să intervină când trebuie și când nu trebuie. El se ocupă de alegerile episcopale, de alegerea abaților și influențează deciziile conciliilor și adunărilor. El nu se gândește niciodată că acțiunea sa, întreprinsă pentru reforma Bisericii, neglijează anumite proceduri canonice sau lovește anumite persoane. El are înflăcărarea cuceritoare ce se bazează pe certitudini, și crede în dreptatea sa.

Vocația unui călugăr de a reforma Biserica este discutabilă, oricare ar fi sfințenia, și mai mult fiecare acțiune particulară. Bernard modifică viața cisterciană în sensul slujirii Bisericii. Nimic nu dovedește că această misiune va fi făcut parte din vocația originară a celor de la Cîteaux. Istoria demonstrează că această orientare se menține după moartea lui Bernard, așa cum arată rolul determinant al legaților pontificali cistercieni în a doua jumătate a secolului al XII-lea și la începutul celui de al XIII-lea.

Aspirațiile religioase ale secolului par să-și găsească împlinirea în orientarea pe care Bernard o dă vieții cisterciene. Cei care, la fel ca discipolii Sfântului Bruno, se mulțumesc cu căutarea strictă a perfecțiunii spirituale nu cunosc expansiunea extraordinară a ordinului cistercian. La fel, dintre abațiile-fiice ale întemeierii de la Cîteaux, Clairvaux este de departe cea mai prolifică. Ea datorează acest lucru geniului excepțional al Sfântului Bernard în guvernarea oamenilor și acestei orientări mai ecleziale a vocației monastice.

C. DE LA EREMITISM LA MONAHISM

Expresie a unei mișcări generale, Cîteaux este numai realizarea cea mai bine organizată și cea mai prestigioasă. Căutarea de noi forme de perfecțiune religioasă este mai largă, mai difuză și mai tatonantă. De altfel, evenimentele ce conduc la întemeierea Noii Mânăstiri ilustrează pe deplin tensiunea și incertitudinile unei creații care se caută.

Dacă fenomenul fundamental este tocmai această căutare a unei noi sfințenii, destul de împărțite pentru a da naștere unei sensibilități religioase noi, este cât se poate de evident că ceea ce apare la Cîteaux se exprimă, de asemenea, și în altă parte, într-un mod sau altul. Nu se poate concepe că numai câteva mânăstiri, întemeiate la granițele dintre regiunile Champagne și Bourgogne, între 1098 și 1115, epuizează toată forța unei asemenea mișcări. Existența întemeierii de la Cîteaux nu exclude prezența și în alte provincii de întemeieri ce răspund acelorași aspirații, pe care le exprimă, eventual, într-un mod oarecum diferit. Noua mânăstire se înțelege mai bine într-un curent ce dă naștere la multiple instituții înrudite. Prin urmare, se impune, să studiem, sub aceeași lumină, pe cele care, cu puțin înainte sau puțin după Cîteaux, au cu această mânăstire legături de rudenie indiscutabile. Confruntate unele cu altele, toate aceste întemeieri, eremitice sau monastice, permit să se întrevadă punctul în care converg. Punerea în evidență a acestor puncte fundamentale este cu siguranță de cel mai mare interes pentru explicarea istoriei religioase din secolul al XII-lea.

Reînnoirea monastică din secolul al XII-lea se grefează pe o mișcare eremitică. Certitudinea istorică a faptului nu poate fi pusă la îndoială, din moment ce toți fondatorii au o etapă petrecută în pustiu, într-un moment sau altul al carierei lor. Or, este cât se poate de evident că viața solitară nu este o inovație din cea de a doua jumătate a secolului al XI-lea. Ea era practicată și înainte. Ea ajunge la același nivel cu istoria propriu-zisă atunci când dă naștere la mărturii istorice de înaltă valoare, în jurul anu-

lui o mie. Prin forța lucrurilor constatăm atunci că tradiția eremitică este neîntreruptă până în secolul al XII-lea, chiar dacă nu pare necesar să stabilim filiații între diferiții eremiți. Căutarea vieții solitare, cu toată spiritualitatea pe care o conține ea, nu are nici o atracție vreme îndelungată, decât pentru câțiva oameni de elită cu o sensibilitate deosebit de vie. Apoi, audiența sa se lărgește, în același timp cu cea a aspirățiilor pe care le satisface. Ajunsă la acest punct, ea este renovatoarea monahismului însuși. Acum începe prolificitatea sa istorică propriu-zisă. Influențele meridionale, și în special cele din Italia, unde mișcarea este precoce, joacă un rol indiscutabil, fără ca, uneori, să se poate preciza. Apare, încă de atunci, ca o mișcare de reformă foarte apropiată de tot ceea ce vine de la Roma. Înalta figură a lui Pier Damiani ilustrează convingător această convergență.

Programul reformatorilor și eremitismul exercită unul asupra celuilalt o atracție sigură, așa cum bine o arată episoadele din viața principalilor fondatori. Același impuls religios, auster și intransigent, contribuie la regenerarea monahismului. În consecință, venită din Italia, această mișcare se dezvoltă acolo unde reforma, după lupte aprinse, ajunge să se implanteze. Dimpotrivă, acolo unde ea se bazează pe o mișcare spirituală insuficientă, eremitismul este atestat puțin și înnoirea monastică este mai târzie și mai puțin spontană.

Întemeierea de la Grande-Chartreuse ilustrează perfect aceste hotărâri. Bruno apare ca precursor. Născut la Köln, către 1030-1035, este scolastic la Reims începând din 1056-1057. Predă în această școală timp de douăzeci de ani. Instalarea pe scaunul de Reims a arhiepiscopului Manase, în 1067, este un eveniment decisiv. După câțiva ani de exercitare a funcției, acest prelat a făcut dovada celei mai mari avidități și s-a dedat la tot felul de spolieri, în special împotriva călugărilor. Uneori, situația îi inspira puțină prudență. S-a străduit atunci să și-l atragă de partea sa pe Bruno, numindu-l cancelar al Bisericii, în 1075, dar, apoi, i-a luat această funcție. În timpul acestor

ani dificili, când legatul, prin citări de condamnare, a reușit să-l demită pe Manase, Bruno este în mijlocul confruntărilor pro sau contra reformei. El părăsește Reims în 1083, pentru a scăpa de o alegere pe scaunul episcopal.

Îl întâlnim atunci pe lângă Robert de Molesme, apoi se retrage în schitul de la Sèche-Fontaine. În 1084, cu 6 însoțitori, ajunge la Grenoble, unde episcopul Hugues, numit în fruntea diocezei, a făcut tot ce trebuia pentru ca el să se poată instala în solitudinea din masivul de la Chartreuse. El a organizat aici viața grupului. Celulele eremiților erau adunate în jurul unui claustru din apropierea unei surse de apă. Viața comună era redusă la minimum. Cântau împreună vesperele și matutina și luau în comun masa de duminică și din zilele de mare sărbătoare. Îndatoririle necesare pentru subzistența comunității erau asigurate de frații converși. Bruno însuși, la invitația lui Urban al II-lea, unul dintre vechii săi elevi, a părăsit Chartreuse în 1090, pentru a se pune în slujba Scaunului apostolic. Nu este indispensabil să glosăm mai îndelung asupra unei cariere atât de elocvente. Căutarea solitudinii era la Bruno o vocație și nu un refuz al luptei pentru Biserică. Scrisoarea pe care i-a adresat-o lui Raoul le Verd nu lasă nici o îndoială în această privință[1].

Viața celor de la Chartreuse, așa cum este ea organizată, după Bruno, de Guigues, al cincilea prior și redactor între 1121 și 1127, nu este făcută pentru mulțimi. Expansiunea ordinului este lentă, prima abație-fiică este fondată în 1115, și rămâne modestă, nu există, către 1200, decât 38 sau 39 de chartreuse, cel mult[2]. Din partea celor de la Chartreuse există o anumită reticență și rezervă. În plus, vocația eremitică păstrează la Grande-Chartreuse un caracter exclusiv. Călugării nu ies din pustiul lor și nu se apucă să predice. Viața comună

---

[1] *Lettres des premiers Chartreux*, de un chartreux, t. I, Paris, 1962.

[2] B. BLIGNY, *Les Chartreux dans la société occidentale du XIIe siècle*, în *Aspects de la vie conventuelle* [580], pp. 28-50.

rămâne foarte restrânsă. La fel, deținători de proprietăți libere pe care ei le cultivă prin frații conversi, călugării de la Chartreuse muncesc foarte puțin cu mâinile lor și ignoră obligația de a-și câștiga existența prin muncă. În sfârșit, moștenitori a ceea ce există discret în asceza benedictină, ei nu împing austeritatea până la viața aspră și dură, așa cum este concepută la Cîteaux. Este cât se poate de evident că un anumit număr de valori esențiale ale sensibilității religioase a secolului al XII-lea sunt absente sau aproape absente. Acest caracter foarte special protejează originalitatea de la Chartreuse, care scapă, excluzând-o pe cea întemeiată de Bruno în Calabria, asimilării de către cistercieni. În sfârșit, priorii au o personalitate spirituală atât de acuzată, încât experiența lor este în măsură să întrețină fervoarea unui mare ordin.

Vocația pur solitară este mai puțin acuzată la eremiții din Vestul Franței. Ei stau în pustiu, adică în păduri, dar nu duc aici totdeauna o viață izolată. Ei sunt retrași aici cu discipoli, trăiesc la depărtare unii de alții și se adună când și când, pentru a se ruga împreună sau pentru a discuta probleme care îi privesc pe toți. În jurul unui eremit prestigios, pot exista aici până la 300 de persoane. Ambiguitatea între singurătatea de eremit și viața comună care este cea a mânăstirii este prezentată în textele contemporane care nu fac distincție între ele, în aceeași descendență[1].

Numeroși sunt eremiții care au în spatele lor o viață clericală încărcată de experiențe. Acesta este exact și cazul lui Robert d'Arbrissel, care, cu titlul de arhipreot, a fost vicar episcopal la Rennes înainte de a se retrage temporar în ermitajul La Roë, către 1095. Se pare că decepțiile în funcția sa nu sunt străine de această retragere. Un altul, ca Bernard de Tiron, a fugit de la mânăstirea Saint-Savin sur Gartempe, din teama de a fi ales abate. Alții ajung în pustiu atrași de reputația celor care se află

[1] J. BECQUET, *L'érémitisme clérical et laïque dans l'ouest de la France*, în *L'eremitismo in Occidente*, [839], pp. 182-202.

aici deja sau, și mai mult, pentru că au descoperit viața solitară în lucrările lui Cassianus.

În păduricile și pădurile din Franța de Vest, eremiții se supun în primul rând muncii manuale în scopul de a-și procura tot ce le este necesar. Caracterul precar al acestei vieți este asigurat. Hagiografii relevă cu oarecare complezență toate privațiunile cărora li se supun eremiții. Ei suportă foamea și frigul, ca riscuri normale ale acestui mod de viață. În contextul spiritual al acestui timp, este modul lor de a duce o viață aspră și dură și ei își fac o glorie din acest lucru. În cazul lor, munca manuală, sărăcia și penitența nu mai sunt observanțe impuse de regulă, ci condiții concrete ale vieții. Există un realism de o factură bună în tot acest comportament.

Eremitismul se acomodează cu viața rătăcitoare din moment ce nu există nici regulă, nici superior, nici instalare fixă. Unii se deplasează în funcție de necesități sau după conveniențe. Un oarecare fuge din apropierea vechilor codiscipoli care îl caută pentru a-l alege episcop sau abate, un altul, deranjat de vizitatori, se îndepărtează. Alții, expuși vexațiunilor călugărilor bine instalați, pleacă pentru a merge mai departe. Eremitul poate deveni pelerin, iar pelerinul eremit. Sunt două variante ale aceleiași vocații.

Cel mai important lucru este că acest mod de viață a fost ales ca un mijloc privilegiat pentru a ajunge la sfințenie. În plus, este evident că mulțimile împărtășesc acest sentiment. Episcopii și capitlul au adesea simpatie pentru ei. Se înțelege că un eremit de oarecare reputație trebuie să primească discipoli și trebuie să răspundă așteptării mulțimilor care îi cer sfaturi și alinare. Instalați definitiv sau itineranți, eremiții sunt împinși, inevitabil, să ia cuvântul și să predice. Unii obțin permisiunea pentru acest lucru. Astfel, Urban al II-lea l-ar fi încurajat pe Robert d'Arbrissel în această îndatorire. Escortat de discipolii săi, predicând de-a lungul drumului, trăind în cea mai totală sărăcie, așa apare eremitul ieșit din recluziunea sa și părăsindu-și pădurile pentru o misiune căreia i s-a dăruit el însuși.

Această viață instabilă de predicator itinerant nu ține decât un timp. Nici unul dintre acești conducători spirituali nu pare să se îndoiască de necesitatea de a-și fixa într-o zi discipolii. Mișcarea eremitică secretă întemeierile monastice sau canoniale noi. Fiecare se străduiește, punând la punct instituții, să-și păstreze cutare sau cutare aspect original din viața anterioară. Eremitismul apare atunci ca o etapă în viața unui întemeietor. Este cazul, efectiv, la mulți dintre ei. Oricât de indiscutabilă este această schemă, trebuie să ne manifestăm rezerva. Numai eremiții de mare reputație au avut un biograf, și ei sunt cei care au fost constrânși de succesul avut să-și prelungească lucrarea într-o instituție. Personajele de mai mică anvergură rămân necunoscute. În viața fondatorilor, eremitismul, în sensul exact al termenului, nu este cel mai adesea decât o etapă, cea în care se elaborează, prin tatonări, căutarea unei vieți noi.

Dintre toți acești eremiți temporari, țâșnește figura lui Robert d'Arbrissel, personalitate ieșită din comun prin puterea sa creatoare, ca și prin nonconformismul său. Născut către 1047, fiu și nepot de slujitori de parohie, este cleric cu titlu ereditar. Tinerețea sa nu are nimic edificator în mod special. În cursul unei lungi șederi la Paris, pentru studii, adoptă principiile reformei gregoriene și se convertește în sensul medieval al cuvântului. În 1089, episcopul de Rennes îi încredințează sarcina de a promova reforma clerului în dioceza sa. Se dedică acestui lucru cu atât zel timp de patru ani, încât, la moartea prelatului, trebuie să fugă din oraș. Eșecul era umilitor. După o ședere la Angers, s-a retras în pădurea de la Craon, pentru a trăi aici ca eremit, în cea mai dură asceză. Vizitatorii nu au întârziat să-i ceară să rămână în preajma lui.

Acest grup de discipoli dă naștere unei comunități de clerici, canonicii din La Roë, pe care Robert a acceptat să-i conducă. Modul lor de viață copia pe cel al Bisericii primitive, iar Urban al II-lea, în trecere prin Angers, în 1096, le-a confirmat existența și i-a declarat conduși de *Regula* Sfântului Augustin. Robert însuși a primit de la

papa autorizarea de a predica și și-a reluat cariera de predicator itinerant. Începând din 1098, el abandonase total conducerea canonicilor din La Roë.

La acea dată, se pare că Robert nu știa exact ce voia să facă. Vocația sa de predicator popular se afirmă cu o predilecție evidentă pentru auditorii umili. Este urmat atunci de o mulțime de convertiți, printre care se pot găsi toate felurile de indivizi până la cei mai puțin recomandabili. Această turmă de bărbați și femei, printre care se întâlnesc escroci și prostituate, ne inspiră destule rezerve, la fel ca și extravaganța hainelor caraghioase și asceza lui Robert. Foarte conștient el însuși de necesitatea de a-i fixa într-un loc pe acești convertiți, el a ales Fontevrault unde s-a instalat între noiembrie 1100 și Paștele din 1101.

Robert intenționa să-și păstreze toți discipolii, în aceeași măsură pe bărbați ca și pe femei, dar pentru aceasta trebuia să organizeze o comunitate mixtă. Afluxul era așa de mare, încât el trebuia să facă față unor nevoi materiale din ce în ce mai mari, să construiască fără încetare și să repartizeze această comunitate prea numeroasă în organisme diferite unele de altele. La Fontevrault se afla o mânăstire de maici, dedicate contemplației și instalate separat. Cele care se ocupau de bolnavi și se dăruiseră diferitelor opere de caritate nu aveau un loc mai puțin important. Robert, care era foarte legat de acestia, continua să predice și dorea să existe clerici capabili să se poată consacra acestui lucru.

În jurul lui Robert, predicator rătăcitor, femeile fuseseră, poate, cele mai numeroase. Prezența lor crescuse și mai mult prin instalarea lor la Fontevrault, încât întemeierea putea să apară ca o mânăstire exclusiv de femei, ceea ce pare să creadă întâia donatoare. Turmei pestrițe din perioada itinerantă vin să i se alăture femei din aristocrație, ca Hersende, văduva lui Guillaume de Montsoreau, și Pétronille de Chemillé. Influența lor, sprijinită din exterior de membrii familiilor lor, face să dispară excentricitatea întemeierii de la Fontevrault și face din

aceasta o mânăstire foarte tipică de contemplative. Robert d'Arbrissel, viu criticat, pentru extravaganțele lui, de abatele Geoffroi de Vendôme, văr al Pétronillei, și dornic să-și reia apostolatul, a abandonat conducerea noii întemeieri, în 1102 sau în 1103, cedându-i-o Hersendei, prima stareță. Robert, personalitate cu totul originală, pare să fi admis el însuși această evoluție conformistă a întemeierii sale, din moment ce în 1115 el scrie o rânduială inspirată de cea a Sfântului Benedict, în care autoritatea superioară este încredințată unei femei, chiar și atunci când ordinul are o ramură masculină.

Fontevrault evoluează ca un ordin religios. Protejată, la origine, de piosul episcop Pierre al II-lea de Poitiers, noua întemeiere primește o nouă bulă pontificală în 1106. În 1113, Pascal al II-lea acordă scutirea și, la această dată, există 12 priorate. La moartea lui Robert d'Arbrissel, ordinul numără 2000 membri. Depășește rapid limitele strâmte ale provinciei Anjou și ale regiunii Poitou. Un priorat este întemeiat în Spania, la Las Vegas, în 1135. În Anglia, primele case apar sub Henric I Beauclerc, iar Fontevrault datorează cea mai mare expansiune a sa protecției lui Henric al II-lea, la sfârșitul domniei sale.

În uimitoarea carieră a lui Robert d'Arbrissel, eremitismul este o simplă perioadă de retragere. Prin temperamentul său, era un predicator itinerant mult mai mult decât orice altceva, și a reușit să treacă de la o stare la alta fără nici o dificultate. Trebuie să punem această suplețe pe seama spontaneității începuturilor. Întemeietor în două reprize, el pare mult mai abil să convertească decât să organizeze. Modul de viață pe care îl promovează, inspirat în mod cu totul evident de cel al Bisericii primitive, se acomodează succesiv cu *Regula* Sfântului Augustin și cu cea a Sfântului Benedict, indiciu interesant pentru convergența căutărilor. În sfârșit, Fontevrault, scăpată din mâinile unui întemeietor mai mult decât original, evoluează spre un conformism benedictin. Acest itinerar, care în fond dezamăgește, poate fi comparat cu cel al lui Robert de Molesme și al întemeierii de la Cîteaux. La proba experienței, mișcarea revine.

Unii dintre cei care l-au frecventat pe Robert d'Arbrissel în diferite epoci ale vieții sale sau care au stat în pădurea de la Craon au fondat și ei noi întemeieri religioase. Este cazul lui Pierre de l'Etoile care, însoțit de câțiva discipoli, se stabilește la Fontgombault și înființează aici, în 1079, o capelă mică. Afluxul chemărilor îl constrânge să aleagă, în apropiere, o altă așezare, unde înființează o mânăstire veritabilă.

Bernard de Tiron, călugăr la Saint-Cyprien de Poitiers, apoi prior la Saint-Savin sur Gartempe, fuge în pustiu pentru a nu-i urma abatelui său. În 1096, îl întâlnim în pădurea de la Craon, pe lângă Robert d'Arbrissel. Abatele de la Saint-Cyprien vine aici să-l caute și îi urmează în fruntea abației. După o călătorie la Roma, renunță la funcția sa și optează din nou pentru sihăstrie. Îl găsim la Savigny, apoi încearcă o întemeiere care eșuează din cauza clunisienilor. Cu ajutorul lui Rotrou, conte de Perche, reușește să instaleze noi călugări, la Tiron. Se adoptă aici regula benedictină. Acest du-te-vino de la mânăstire la sihăstrie și înapoi arată o dată în plus că elaborarea unui nou gen de viață ține cont de această dublă tradiție.

Vital de Mortain, care s-a făcut sihastru (eremit) la Dompierre, aparține aceluiași grup. El întemeiază abația de la Savigny, unde este urmată *Regula* Sfântului Benedict. După el, obiceiurile devin și mai austere, prin succesorul său. Se practică aici munca manuală și nu se poartă decât îmbrăcăminte săracă. În 1147, capitlul general de la Cîteaux integrează Savigny și întemeierile ce depind de ea și conferă abatelui său un rang de onoare imediat după abații celor patru întemeieri-fiice ale celei de la Cîteaux. Savigny nu adoptă totuși toate obiceiurile cistericiene. La același capitlu general din 1147, Cîteaux integrează și abația Obazine, întemeiată și aceasta de un sihastru.

Mult mai la sud, Géraud de Sales, originar din regiunea Bergerac, își începe cariera în calitate de canonic regular. Către 1096, el se face eremit, predică și devine discipol al lui Robert d'Arbrissel în ultimii ani ai vieții aces-

tuia. Întemeiază un număr important de schituri, supuse *Regulii* Sfântului Benedict, înțeleasă în sensul cel mai literal, și îi adaugă cutume cu deosebire austere. Iau astfel ființă, în 1114, Grandselve, în dioceza Toulouse, și Dalon, în dioceza Limoges; în 1115, Goudon în dioceza Agen, în 1116 Cadoin în dioceza Sarlat, în 1119 Bonnevaux în dioceza Poitiers și, la o dată nesigură, Châtelliers, din apropiere de Poitiers. Chiar înainte de a muri, Géraud afiliază la Cîteaux unele din întemeierile sale. Cadoin este integrată încă din 1119. Grandselve, care adoptă cutumele cisterciene, se raliază acestui ordin către 1145-1146. Celelalte întemeieri procedează la fel.

Savigny, Obazine, întemeierile lui Géraud de Sales, se alătură progresiv la Cîteaux. Forța de atracție a acestei mânăstiri, între toate prestigioasă, este cu atât mai mare cu cât pare să fi reușit cel mai bine. A se atașa acestui puternic corp implică avantaje sigure pentru micile congregații care riscă să fie în pericol după dispariția primei generații. Ceea ce este mai important nu constă în acest lucru, ci în faptul că o asemenea operațiune este posibilă. Înseamnă că modul de viață, de la o întemeiere la alta, nu este atât de deosebit, și trebuie să recunoaștem că toate aceste întemeieri aparțineau aceluiași spirit. În sfârșit, trebuie să admitem că aspirațiile eremitice, atât de viu exprimate, își găsesc până la urmă o împlinire acceptabilă într-un cenobitism reînnoit.

La sud de Auvergne, departe de influența lui Robert d'Arbrissel și a eremiților din pădurile vestice, Etienne de Muret trece și el de la viața eremitică la organizarea unei congregații monastice. Traseul său este, sub anumite aspecte, cu totul original. Acest fiu al viconților de Thiers nu este lipsit de legături cu Roma și Italia. A fost, de tânăr încă, în legătură cu Milon, arhiepiscop de Benevento, prelat câștigat pentru reformă. A cunoscut și admirat austeritatea și sfințenia eremiților din Calabria. A stat pentru o vreme la Roma în epoca lui Grigore al VII-lea. Afinitățile sale sunt meridionale. La întoarcerea în Auvergne,

către 1080, se retrage în singurătatea de la Muret, după toate probabilitățile pentru a imita ceea ce văzuse în Italia de Sud. Este un eremit auster, foarte atașat de sărăcie și nu lipsit de umor. Afluxul de discipoli îl constrânge să organizeze o viață comună care să se înrudească cu aceea a unei mânăstiri.

La Grandmont, sunt refuzate posesiunile de biserici și de seniorii, ca în noul monahism. În plus, Etienne de Muret interzice existența animalelor. El conferea acestei renunțări o motivație pur spirituală, apreciind că valora mai mult să îndrepți spre Dumnezeu solicitudinea pe care o desfășori în mod obișnuit pentru a administra bunurile de pe pământ. Un motiv atât de general era mai mult decât suficient pentru a-i inspira să dea întreaga administrare a întemeierii de la Grandmont fraților converși. Eremiții sau călugării erau atleți ai austerității și ai rugăciunii. La Grandmont se practica psalmodierea și viața comună. Incinta delimita, realmente, legătura cu lumea. Nu se renunța la recluziune decât pentru a adresa o vorbă bună vizitatorilor.

Doctrinele lui Etienne de Muret, în folosul eremiților, sau în cel al laicilor veniți la Grandmont au fost adunate de Hugues de Lacerta, într-o *Liber sententiarum*. Etienne pare să-i cunoască bine pe Grigore cel Mare, Sfântul Augustin și Evanghelia. Idealul său religios este o reîntoarcere la starea lui Adam, care se bucura de pacea și de dragostea divină. Această doctrină curioasă era însoțită de un sfat demn de un stoic. Trebuia să nu faci cu nici un chip celorlalți ceea ce nu voiai să ți se întâmple ție, și aceasta era singura regulă pentru a ajunge la mântuire[1].

Grandmont a cunoscut o expansiune rapidă, grație în special afluxului de frați laici. Comunitatea a avut atunci

---

[1] J. BECQUET, *Etienne de Muret*, in *Dictionaire de Spiritualité*; J. BECQUET, *La règle de Grandmont*, în *Bulletin de la Société historique et archéologique du Limousin*, t. 87, 1958-1960, pp. 9-36; J. BECQUET, *La première crise de l'ordre de Grandmont*, în *ibid.*, pp. 283-324.

grave dificultăți din cauza rivalităților ce îi îndreptau pe clerici și pe conversi unii împotriva celorlalți. Cu puțin înainte de 1185, o ligă a fraților conversi îi alungase pe clericii din ordin și alesese un laic ca prior. Clericii, în ceea ce îi privea, refuzau să-l recunoască și rămâneau fideli vechiului prior. Papa a trebuit să trimită un legat. A fost dificil de obținut împăcarea. *Regula*, cu amendamente pentru a reduce puterea fraților conversi, a fost aprobată de Scaunul apostolic în 1189, care a acordat, în același timp, și privilegiul de scutire. Criza gravă care a zdruncinat Grandmont ținea de concepțiile ce conduseseră la organizarea ordinului. Ar rămâne să aflăm dacă încredințarea autorității și a administrării laicilor nu era o practică familiară eremiților calabrezi. Originalitatea este aici motiv de eșec.

D. REFORMA VECHIULUI MONAHISM

Noile exigențe spirituale, care acționează în căutările ce dau naștere mișcărilor eremitice și noului monahism, ating deopotrivă și vechile mânăstiri, pe măsură ce se răspândește noua sensibilitate religioasă. Cu certitudine, vechiul monahism nu este lipsit nici de justificare, nici de rațiunea de a exista, dar acestea nu sunt pe gustul zilei. Conceptele măsurate și judicioase ale lui Suger și ale lui Petrus Venerabilis nu au efectul unei invective a lui Bernard.

La drept vorbind, chiar în marile mânăstiri, exista o sensibilitate față de necesitatea de a duce o viață mai ascetică. Abélard, călugăr la Saint-Denis, după aventurile pe care le cunoaștem, subliniază imediat delăsarea anumitor călugări. Dimpotrivă, Sfântul Bernard, scoate exclamații de bucurie când află că Suger s-a hotărât, în sfârșit, să reformeze viața la Saint-Denis. Ilustrul abate a început cu el însuși, suprimând escorta și reducându-și modul de viață la cea mai mare simplitate. De la călugări a cerut o viață mai conformă cu regula și mai austeră.

La Cluny, Petrus Venerabilis, ales abate în 1122, era capabil să înțeleagă toate exigențele noii sensibilități religioase și dispus să primească la acest capitol tot ce era compatibil cu discreția, echitatea și echilibrul. Nimeni nu a descris mai bine abuzurile, dar fără a ridica vocea, nimeni nu a înțeles mai bine că milostenia trece înaintea observanței și înaintea ascezei. Foarte legat de spiritul de la Cluny, avea ca misiune să-i apere originalitatea și conceptul de viață, ceea ce a și făcut cu eleganță și cu putere.

La drept vorbind, este dificil să-i atribuim lui Petrus Venerabilis intenții precise, din moment ce nu putem furniza cea mai mică dovadă în acest sens. Corespondența sa discretă și dificil de datat nu ne permite să situăm gândirea sa, ca și acțiunea sa, într-un context bine definit, cel puțin până în 1132. Însuși sensul alegerii sale ca abate îndeamnă la comentarii, pentru că se ignoră prea mult rațiunile crizei care zdruncină Clunyul și care duce la abdicarea abatelui Pons de Melgueil[1].

Dacă ar fi să luăm în considerare numai faptele foarte sigure, putem descrie tentativele de reformă de la Cluny în modul următor: în 1130, s-a ținut la Soissons o primă adunare de abați clunisieni din Franța de Nord-Est. Această reuniune a provocat instituirea de sinoade abațiale sau de "capitluri provinciale" ce trebuiau să se țină în fiecare an. Dacă se compară aceste dorințe cu constituirea ordinului de la Cluny, inițiativa este tulburătoare, în sensul strict. Practic, un prim capitlu local de acest gen este autorizat de papă și de arhiepiscopul de Reims și se reunește în 1131. Se cunoaște lista participanților, cu toții originari din provincia ecleziastică Reims. Ne putem întreba asupra motivelor acestei autorizații obținută de la papă. Abații propun câteva modificări în modul de viață al clunisienilor. Își atrag o replică aspră din partea marelui prior de la Cluny, Matthieu d'Albano,

---

[1] P. ZERBI, *Intorno allo scisma di Ponzio, abbate de Cluny*, în *Studi storici in onore di Ottorino Bertolini*, Pisa, 1972, pp. 835-891.

un colaborator apropiat al lui Petrus Venerabilis, atașat în mod cu totul special de tradițiile străvechiului monahism.

În 1132, Petrus Venerabilis reunește el însuși un capitlu general al ordinului, instituție cu totul nouă, în scopul de a proceda la un anumit număr de îndreptări ale cutumei. Dacă este să-i dăm crezare lui Orderic Vital, s-ar fi lovit de o puternică opoziție, abații reproșându-i că a vrut să transforme ordinul după modelul Cîteaux[1]. Petrus și-a reluat tentativa în 1146 și înțelegea ca aceste capitluri să se țină anual. Ceea ce, în mod efectiv, însemna schimbarea modului de guvernare. O măsură de acest fel schimba considerabil întreaga organizare internă a ordinului. Autoritatea abatelui de Cluny, personală dar îndepărtată, de maniera celei a unui suveran, și exercitându-se în multe nuanțe prin intermediul procedurilor definite de tradiție, era substituită cu autoritatea unei adunări, unificatoare și centralizatoare. Măsura nu a fost acceptată de bună voie. Acest mod de guvernare nu a ajuns să se impună pe timp îndelungat. Petrus Venerabilis pare, sub acest aspect, să fi urmat sfatul abaților reuniți în 1130 și 1131. Ne putem gândi că nu a fost de această părere încă de la începutul abațiatului său. O schimbare de atitudine a abatelui de la Cluny ar dovedi că mișcarea de reformă a luat amploare între 1130 și 1156[2].

Modificarea sistemului de guvernare era de o extremă îndrăzneală, corectarea cutumelor punea mult mai puține probleme, în măsura în care inspirația originară a Cluny-ului, ce le justifica, lăsa locul unui spirit nou, cu totul diferit. Simplificarea ceremoniilor, suprimarea rugăciunilor suplimentare care îngreuiau ziua, eliminarea fastului inutil și impunerea unei vieți mai austere nu deranjau

---

[1] *Cisterciences aliosque novorum sectatores aemulatus*, scrie el despre Petrus Venerabilis cu această ocazie.

[2] A. BREDERO, *Pierre le Vénérable: les commencements de son abbatiat à Cluny (1122-1132)*, în *Pierre le Vénérable*, [659], pp. 99-116; G. CONSTABLE, *The monastic policy of Peter the Venerable*, [659], pp. 119-138; S. CEGLAR, *Guillaume de Saint-Thierry et son rôle directeur aux premiers chapitres des abbés bénédictins* (Reims, 1131, Soissons, 1132) în *Saint-Thierry* [611], pp. 299-350. Autorul editează actele capitlului de la Reims. El propune o cronologie diferită de cea a lui A. Bredero.

decât obișnuințele. Existau la clunisieni personalități de prim-plan câștigate pentru un ideal de austeritate cu totul cistercian. Abatele Guillaume de Saint-Thierry este în mod evident dintre aceia, el care nu și-a păstrat postul, la insistențele Sfântului Bernard, decât pentru a introduce o nouă disciplină în abația sa[1]. La Cluny chiar, există indiciile fervorii. *Scrisoarea*, pe care Petrus Venerabilis i-a scris-o Heloisei cu ocazia morții lui Abélard, face elogiul umilinței lui Maître Pierre și al simțului său de sărăcie. El era biruitor asupra tuturor. Nici comportamentul celorlalți călugări nu pare să se preteze unei critici. Nimic și nimeni nu poate afirma că, la Cluny, s-a constatat o decadență a moravurilor și a pietății în vremea lui Petrus Venerabilis.

Numai istoria internă a fiecărei mânăstiri ar permite să punem în evidență o reînnoire generală a fervorii, ținând seama de situațiile speciale. În contextul general al primelor decenii ale secolului al XII-lea, pare dificil să ne imaginăm contrariul. În țările germanice, mișcarea de reformă monastică a celui de al doilea grup de la Gorze sau chiar și a tânărului Gorze este, parțial, contemporană. Este un indiciu sigur. În Anglia, unde influența cisterciană este destul de târzie, monahismul tradițional nu este lipsit de atracție în timpul acestei prime jumătăți a secolului. În 1121, clunisienii întemeiază abația de la Reading, prima după douăzeci de ani, cu călugări veniți de la Lewes și chiar de la Cluny. Henri de Blois, nepotul regelui Henric I Beauclerc, a primit abația de la Glastonbury în 1126, înainte chiar de a deveni episcop de Winchester. Fără să locuiască în această mânăstire, el a acordat cea mai mare atenție gestiunii sale. A știut să reconstituie temporalul. Deopotrivă, a luat măsuri privind disciplina monastică, inspirate direct din cele impuse la Cluny. În 1130, Petrus Venerabilis a putut ajunge în

[1] A.BREDERO, *Guillaume de Saint-Thierry au carrefour des courants monastiques de son temps* [611], pp. 279-297.

Anglia, cu autorizația regelui, în scopul de a vizita abațiile și schiturile ordinului clunisian. Impresia nu este, nici aici, de decadență.

E. CLERICII REGULARI

Întemeierea de comunități de clerici trăind potrivit unei reguli și reforma celor deja existente au constituit una din marile acțiuni ale gregorienilor. Acest mod de viață, în mod special încurajat de Urban al II-lea, cunoaște în secolul al XII-lea un avânt cu atât mai mare, cu cât este în șirul drept al spiritului de reformă. El beneficiază de elanul dat și răspunde unor obiective evidente în mod special. Era vorba de a moraliza, de a sanctifica și chiar de a instrui clerul. Un ideal clerical se elaborează ușor pe asemenea baze.

Mișcarea canonială datează, în ceea ce privește originile sale imediate, din primii ani ai secolului al XI-lea. Istoria sa era, la scară umană, îndelungată deja, iar tradițiile sale venerabile. Era vorba mai mult de a imita viața comunității creștine, decât de a urma o regulă bine definită. Pe scurt, acest concept conținea o marjă de interpretare și, prin urmare, o anumită suplețe în aplicare. Or, sensibilitatea religioasă a secolului al XII-lea se constituie din practicarea literală a unei reguli și din întărirea ascetismului. Este cât se poate de evident că aceste noi exigențe impun o revizuire a anumitor cutume, și chiar întemeierea de noi instituții, plasate imediat în noul context spiritual.

De aceea două tendințe își fac loc în numeroasele ordine canonice deja existente, sau care apar în aceste prime decenii ale secolului al XII-lea. Una atașată tradiției și vechilor practici: *ordo antiquus*, cealaltă, mult mai deschisă la noile căutări, *ordo novus*. În primul caz, sub termenul de *vita apostolica*, clericii practică o viață comună ce exclude orice proprietate privată. Ei se mulțumesc să respecte

Regula de la Aachen, după ce i-au modificat dispozițiile în legătură cu sărăcia. Asceza rămâne temperată. Ordinul de la Saint-Ruf este cu siguranță cel mai remarcabil pentru ilustrarea acestei atitudini, din moment ce canonicii rămân credincioși vieții tradiționale. Abatele Lietbert, care este legiuitorul congregației, compune între 1100 și 1110 un *Liber Ordinis*, cât se poate de precis, și al cărui sens este evident. Face uz de textele Sfântului Augustin și de largi extrase din Sfântul Ieronim și din Isidor din Sevilla ce se află deja în *Regula* de la Aachen. Dimpotrivă, textul cunoscut sub numele de *Ordo monasterii*, care este de o inspirație foarte ascetică, este amputat cu putere. Era programul moderat. Abatele Lietbert îl expune și îl apără în opere ca *Lettre sur la tradition canoniale* sau *Expositio super Regulam sancti Augustini*[1]. Saint-Ruf nu era lipsit de audiență, din moment ce o bulă a lui Anastasius al IV-lea, din 1154, recunoaște congregației 108 comunități afiliate.

Acești canonici, fideli față de *ordo antiquus*, nu erau deloc lipsiți de influență asupra comunităților de întemeieri relativ recente. La Marbach, cutumiarul a fost împrumutat de la colegiala din Avignon încă de la fondarea sa de către Manegold de Lauterbach, în 1098. Eremiții de la Chaumousey, din apropiere de Saint-Dié, s-au inspirat din aceste uzanțe, către 1092. Abația de la Sainte-Croix de Coïmbra, fondată în 1130, este credincioasă aceluiași spirit. Cu toate acestea, canonicii de la Saint-Ruf manifestau o oarecare neliniște, deoarece noile cutume exercitau o seducție de netăgăduit pentru anumite comunități. Scrisoarea lui Ponce, abate de Saint-Ruf, către canonicii de la Chaumousey, și cea a lui Gautier, episcop de Maguelone, adresată acelorași, fac apologia cutumelor străvechi, deoarece cei cărora le scriu au o înclinație mărturisită pentru noile observanțe adoptate, înainte de 1119, la Springiersbach, în dioceza Trier, și la Prémontré, încă de la întemeierea sa. Temerile nu erau zadarnice, pentru că există tentative de a obține aprobarea lor, la unele comunități mai mult sau mai puțin străvechi. Așa se întâmplă cu Rolduc, începând

---

1 CH. DEREINE, *Saint-Ruf et ses coutumes aux XIe et XIIe siècles*, în *RB*, t. 59, 1949, p. 161 și urm.

din 1120, și cu Reichersberg, sub influența superiorului Gerhoch[1]. La Arrouaise, fondată în 1090, vechile observanțe sunt modificate sub influența exercitată de Prémontré.

Ordo novus, dimpotrivă, poartă marca concepțiilor eremitice. Noile întemeieri caută locuri îndepărtate, solitudinile și pădurile. Peste tot, este întărită austeritatea vieții. Abstinența este totală. Veșmintele din pânză de in sunt înlocuite cu haine din stofe de lână grosolană. La Hérival, ca și la Oigny, clericii muncesc cu mâinile lor, inovație ce ar fi fost nemaiauzită, dacă nu ar fi existat exemplul preoților deveniți eremiți.

Prémontré este, dintre toate întemeierile canonice noi, cea mai puternică și cea mai organizată. În contextul spiritual al primelor decenii ale secolului al XII-lea, originile acestui ordin nu au nimic special. Norbert de Gennep, născut după toate probabilitățile către 1085, își petrece tinerețea la mănăstirea de la Xanten, apoi la curtea arhiepiscopului de Köln și a împăratului Henric al V-lea. Este un cleric laic, nobil și destinat unei cariere strălucite. Pentru motive cu totul personale, și ținând de soarta omului, el se convertește cu puțin înainte de 1115. El primește atunci ordinele sfinte și adoptă progresiv un alt comportament, în care sărăcia și predicarea joacă un rol crescând. Membru al capitlului laic de la Xanten, ar fi contribuit bucuros la reformarea lui. Se lovește repede de canonicii care nu îl înțeleg astfel și care îl acuză că uzurpă funcțiile pe care nu le are, prin predicile sale, și de abuz, prin purtarea hainelor de sărac, ceea ce el nu este. Aparențele și logica sunt împotriva lui Norbert care, condamnat, decide să se îndepărteze de viața sa anterioară. Renunță la avantajele ecleziastice, își vinde bunurile proprii, iar produsul acestei vânzări îl dă săracilor. Ajunge la Saint-Gilles, ca pelerin, unde se află în exil papa Gelasius

---

[1] P. CLASSEN, *Gerhoch von Reichersberg und die Regularkanoniker in Bayern und Oesterreich*, în *La vita commune* [488], pp. 304-340.

al II-lea. Primește de la acesta dreptul de a predica. Norbert devine atunci un predicator itinerant, cum cunoaște atâția acest început de secol.

Își exercită menirea în Franța de Nord, în Hainaut și Ardeni, în cea mai totală sărăcie și supunându-se celei mai dure asceze. Vine aici să-l întâlnească pe Hugues de Fosses, un capelan al episcopului de Cambrai. La Conciliul de la Reims, din 1119, papa Calixtus al II-lea îi reînnoiește autoritatea de a predica și îl încredințează episcopului de Laon, căci Norbert, originar din Köln, nu mai are, se pare, nici o legătură cu arhiepiscopul de la care a primit ordinele sfinte. Din acest motiv, el se află într-o situație canonică regulară și câștigă astfel un sprijin extraordinar de sigur. Episcopul de Laon îi oferă câteva așezări retrase, proprii să-i primească pe cei pe care cuvântul său i-a convertit la o viață de austeritate. Norbert întemeiază aici efectiv mai multe case, dar fără să se stabilească în ele. Dimpotrivă, la Prémontré, el decide să organizeze el însuși viața discipolilor săi, și rămâne aici până la alegerea sa ca arhiepiscop de Magdeburg, în 1126[1].

În 1121, atunci când Norbert a făcut alegerea locului numit Prémontré, el avea deja o experiență foarte completă a vieții regulare. Fusese canonic într-o colegială laică. A frecventat abațiile benedictine ale reformei de la Siegburg, a instalat un priorat monastic pe bunurile sale personale, a cunoscut viața din colegiala de la Rolduc, din Limburg, unde austeritatea era mare de la întemeiere, din 1104. După toate probabilitățile, comunitățile ascetice de acest tip îi servesc de model. El adoptă uzanțele descrise în culegerea de texte care purta pe atunci numele de *Regula* Sfântului Augustin, și care este un florilegiu destul de complex. În plus, există un *Ordo monasterii*, o suită de indicații scurte și detaliate, atât pentru viața concretă, cât și pentru liturghie. Inspirația este de o

---

[1] F. PETIT, *L'ordre de Prémontré de saint Norbert à Anselme de Havelberg*, în *La vita commune* [488], pp. 456-479.

severitate extremă. Textul este vechi, iar liturghia pe care o recomandă acesta nu are nimic în comun cu cea care se practică în mod obișnuit la această dată. Norbert adoptă în întregime aceste observanțe, atât prin aderarea la asceză, cât și prin respectarea literei. De aceea nu se face decât o singură masă pe zi la Prémontré, nu se bea vin decât sâmbăta și duminica și se trăiește aici în tăcere continuă. Este vorba despre o viață canonică potrivit lui *Ordo novus*[1].

Norbert însuși avea o vocație de predicator și de apostol, dar nu transpare nimic din acestea în întemeierea sa. Viața apostolică, în sensul tradițional al termenului, este aleasă pentru ea însăși ca o ucenicie a sfințeniei în sărăcie, practicarea austerității și sub autoritatea unei rânduieli. Nu este vorba, la originile întemeierii de la Prémontré, de o slujbă oarecare prin predicarea itinerantă, ori chiar de *cura animarum* din parohii. Să atribuim acestei voințe apostolice, în sensul modern al cuvântului, alegerea *Regulii* Sfântului Augustin, cum s-a scris prea adesea, este pur și simplu o greșeală. Prémontré se deosebește de alte comunități canoniale prin izolare și austeritate, nu printr-o schimbare a țelului, cel puțin la începuturile ordinului[2].

Norbert, devenit arhiepiscop, a continuat să-și conducă ordinul timp de doi ani. El s-a servit de canonicii și discipolii săi pentru a promova reforma Bisericii în dioceza sa și în provincia sa ecleziastică. El i-a introdus pe adepții ordinului de Prémontré în catedralele de la Brandenburg, Havelberg și Raceburg. Și-a folosit deopotrivă frații pentru predicarea la frontierele creștinătății. În 1128, Hugues de Fosses îi urmează în fruntea abațieimamă și organizează definitiv ordinul. Prémontré traversează atunci o criză dată de extrema austeritate și de

---

[1] CH. DEREINE, *Le premier ordo de Prémontré*, în *RB*, t. 58, 1948, pp. 84-92.

[2] CH. DEREINE, *Les origines de Prémontré*, în *RHE*, t. 62, 1947, p. 356 și urm.

ezitările pe care le provoacă printre canonici diversitatea observanțelor și a tradițiilor despre viața clericilor regulari. Din 1126, papa Honorius al II-lea le ordonase discipolilor lui Norbert să urmeze, pentru psalmodiere și cântul slujbei, uzanțele celorlalte comunități regulare. Austeritatea primitivă nu s-a putut menține.

Evoluția către funcția pastorală s-a făcut destul de lent. Cu siguranță, numeroși adepți ai ordinului de la Prémontré, după modelul lui Norbert, s-au făcut predicatori, dar era vorba despre o vocație personală și nu de o obligație ținând de ordin. În câteva cazuri excepționale, ei primiseră puteri extinse. În 1124, pentru a participa la lupta împotriva ereziei, canonicii de la Anvers le acordaseră dreptul de a asculta spovedaniile, de a-i împărtăși pe bolnavi, de a-i înmormânta pe cei morți și de a boteza de Paști și de Rusalii. Numai în 1176 un abate de la o întemeiere-fiică a Prémontré a obținut o parohie cu autorizarea de a instala aici trei călugări dintre care unul este rector sub autoritatea episcopului. În 1188, Clement al III-lea face din acest post parohial un privilegiu al celor de la Prémontré.

Această modificare târzie a vieții canonicilor de la Prémontré pune o gravă problemă cu privire la sensul vieții apostolice în secolul al XII-lea. Multă vreme, viața clericilor regulari apare ca realizarea unei vocații spirituale și ascetice. Ei nu au altă misiune în Biserică decât să dovedească că sfințenia vremurilor dintâi este mereu prezentă. Adoptarea lui *ordo novus*, ce îi îndepărtează de lume și de viața concretă a episcopiilor și a parohiilor, face această funcție și mai evidentă. Ea dublează mărturia monastică. Un ideal religios articulat pe sacerdoțiu pare să se rătăcească în această căutare a singurătății, iar reorientarea celor de la Prémontré către *cura animarum*, conformă condiției lor de cleric, pare o aprofundare importantă a sensului misiunii Bisericii.

Cu același concept de viață și folosind aceleași culegeri de texte, canonicii de la Saint-Victor de la Paris capătă o

orientare total diferită. Caracterul urban al acestei comunități și specializarea sa în viața intelectuală cea mai avansată îi conferă o fizionomie cu totul specială. În 1108, Guillaume din Champeaux, profesor la școala catedrală de la Paris, se retrage cu câțiva discipoli în apropierea unei capele consacrate Sfântului Victor, lângă zidurile Parisului, în Sudul orașului, pe pantele muntelui Sainte-Geneviève. În 1113, o chartă a întemeierii este dată de regele Ludovic al VI-lea, ce afirmă că ar fi dorit el însuși această abație. În același an, Guillaume din Champeaux, promovat episcop la Châlons-sur-Marne, este înlocuit de abatele Gilduin, care este legiuitorul și organizatorul Ordinului pe care îl conduce de la 1113 la 1155. *Liber ordinis* al său adoptă cutumele austere ale lui *ordo novus*, iar Saint-Victor este un loc de asceză pe care Sfântul Bernard, ca să nu îl citām decât pe el, îl aprecia mult.

Canonicii par să fi avut ca vocație reforma, prin substituirea colegialelor și a capitlurilor laice. În plus, ei furnizează episcopi exemplari și eficace. Opera lor începe la Paris și în împrejurimi. Un cleric victorin este pus în fruntea celebrei abații de la Sainte-Geneviève, care își dă demisia din funcțiile sale odată sarcina sa împlinită. Episcopul de Paris se gândea la ei pentru a reforma capitlul Notre-Dame și colegialele din capitală. El voia, în mod progresiv, să le rezerve strane de canonici în fiecare dintre aceste instituții. Aceasta însemna atacarea unor privilegii bine apărate și de aceea el nu va ajunge niciodată să-și atingă scopurile. Dimpotrivă, episcopul de Sées i-a introdus în capitlul său catedral în 1130, și succesorul său i-a menținut împotriva tuturor presiunilor. Opera de reformă întreprinsă de ei în Franța de Nord este importantă. Către mijlocul secolului, sunt introduși în Anglia. Ordinul, care este o confederație de abații autonome, în maniera celor de la Cîteaux, numără până la treizeci de case și vreo patruzeci de priorate.

Abația de la Saint-Victor, întemeiată de un profesor cunoscut, strălucește și prin savanții săi. Primul și poate cel mai mare, Hugo, este în același timp teolog, filozof, pedagog și mistic. Voința de a uni toate aceste discipline este caracteristica unei școli, în care este condusă, în același timp, viața și știința. Saint-Victor din Paris unește fervoarea școlilor monastice cu intransigența cercetării ce prevalează în orașe. Reușita este excepțională.

În Anglia, diferitele întemeieri ale lui Gilbert de Sempringham au reușit să formeze, de bine de rău, un ordin unic, a cărui complexitate este deconcertantă. Este rezultatul unui efort enorm de a concilia o vocație cu structurile existente. Acest tânăr nobil, care făcuse studii la Paris și care primise ordinele sfinte, s-a consacrat în primul rând instruirii și îndreptării spirituale a tinerilor bărbați și tinerelor fete de pe domeniile tatălui său. Acest apostolat a reușit, înainte de 1131, să aibă ca rezultat întemeierea unei comunități de maici, potrivit *Regulii* Sfântului Benedict. Pentru a-i despărți mai bine de lume, la sfaturile abatelui de Rielvaux, un cistercian, Gilbert le-a transformat în surori converse pe servitoarele măicuțelor. Le-a adăugat frați mireni pentru a valorifica pământurile cedate. Ceea ce însemna că-și organiza întemeierea sa în maniera celei de la Cîteaux. Preocupat de supraviețuirea acestei instituții, Gilbert dorea să o încorporeze în ordinul cistercian, ce-i putea asigura astfel conducerea spirituală și morală, ca și gestiunea materială. Capitlul general al abaților de la Cîteaux, din 1147, a refuzat această alipire. Gilbert a organizat atunci o comunitate de canonici condusă de *Regula* Sfântului Augustin și a redactat o constituție ce făcea din toate aceste ramuri un singur ordin. Canonicii trebuiau să asigure sarcina cea mai dificilă. Mânăstirile erau alcătuite din două părți, iar maicile au avut, alături de canonici, dreptul de a-și spune cuvântul în capitlul general. Constituțiile Ordinului, inspirate de cele de la Cîteaux, au format un tot nu prea coerent.

Între 1165 și 1167, frații converși, dintre care mulți fuseseră eliberați din iobăgie prin legământul religios, s-au revoltat și au încercat să preia conducerea ordinului. Restabilirea congregației s-a făcut prin îmblânzirea rigorilor disciplinei pentru frații mireni și prin separarea mai completă a maicilor de canonici. La moartea lui Gilbert de Sempringham, în 1189, ordinul număra nouă mânăstiri duble și patru case de canonici.

IV
Renașterea intelectuală

Uzanța a consacrat termenul de renaștere pentru a defini, cu un singur cuvânt, mișcarea generală a științelor și a literaturii în secolul al XII-lea. Această formulare, venită din secolul trecut, avea atunci o semnificație puternică și aproape polemică. Cultura s-a definit multă vreme prin criterii ce făceau referire la antichitatea clasică. Exista renaștere atunci când cunoașterea și imitarea celor vechi căpătau o vigoare nouă și aveau ca rezultat opere ce puteau fi judecate prin referire la această tradiție. Umanismul furniza cadrele de apreciere, talentul condus de către exemplu dădea câteva capodopere. Opoziția Ev Mediu – Renaștere era cea dintre două epoci diferite ale vieții spiritului. Sensul conceptului era clar. De aceea, a vorbi despre renașterea din secolul al XII-lea este un protest împotriva acestei scheme. Însemna refuzul ideii că Evul Mediu era complet în afara luminilor. Astăzi, această veche dispută nu are nevoie să fie reluată. Lucrări remarcabile au făcut dreptate tuturor acestor probleme *a priori*.

Renașterea poate semnifica, deopotrivă, în contextul secolului al XX-lea de data aceasta, că activitatea științifică și literară a secolului al XII-lea contrastează prin abundența și prin calitatea sa în raport cu cea a epocilor precedente. Înseamnă a lua act de un progres. Înseamnă, de asemenea, a opune timpul școlilor și al catedralelor Epocii

Fierului, secolul al X-lea. O asemenea viziune a istoriei intelectuale este astăzi de nesusținut, pentru că epoca Ottonilor nu are nimic de nestimat. Prin urmare, nu poate fi vorba de a garanta expresia în uz în acest sens.

Renașterea din secolul al XII-lea este o formulare care poate, cu toate acestea, rezista. Ea subliniază, în primul rând, mulțimea de inițiative intelectuale, de care nu ne-am putea îndoi. Ea insinuează deopotrivă că acest secol este un timp al umanismului, ceea ce merită o reflecție. Efectiv, latina autorilor din secolul al XII-lea este o limbă admirabilă, de care ei știu să se folosească minunat. Gândirea se exprimă într-o retorică de bună calitate, care exclude cel mai adesea jargonul și vocabularul tehnic. În plus, există înălțimea de vedere în preocupările acestui secol, ce nu se interesează decât de probleme destul de generale. Proza este adesea mai mult literară, decât filozofică. Arta de a dialoga are savoarea frecventării unor buni scriitori ai antichității.

Există renaștere, de asemenea, pentru că grija pedagogică este prezentă peste tot. Nu se adresează doar copiilor din școli, ci tuturor știutorilor de carte care au sentimentul că descoperă o tradiție literară și intelectuală și că o asimilează. Celebra formulă despre piticii cocoțați pe umerii uriașilor, pronunțată de un profesor din școala de la Chartres, exprimă clar această conștiință[1]. Această atitudine deschisă de discipol ar justifica ea singură conceptul de renaștere.

O subtilă evoluție modifică progresiv întreaga activitate intelectuală a acestui secol. La sfârșitul secolului al XI-lea, pe lângă școlile urbane deja celebre, există cele ale marilor mânăstiri. Operele ce provin de aici nu cedează întru nimic în ceea ce privește calitatea și rodnicia, față de cele scrise în oraș. Admirabilele tratate ale lui Anselm de Canterbury ar fi suficiente pentru a împrăștia îndoiala,

---

[1] E. JEAUNEAU, *Nani gigantium humeris insidientes. Essai d'interprétation de Bernard de Chartres*, în *Vivarium*, t. 5, 1967, pp. 79-99.

dacă ea ar exista. Puțin câte puțin, activitățile intelectuale de pionierat devin specialitatea școlilor urbane. Cu siguranță, călugării știau să vorbească și încă și mai bine să scrie. Bernard de Clairvaux, Guillaume de Saint-Thierry, Petrus Venerabilis sunt mari scriitori, elocvenți și adesea profunzi. Totuși nu există la ei o aprofundare a metodelor și efortul de reînnoire a tehnicilor. La drept vorbind, discuțiile teoretice despre semnificația cuvintelor, enunțul, propoziția nu sunt de mare interes pentru ei. Este curiozitate zadarnică și trudă irosită. Orașul nu este un loc cu totul sănătos, iar inteligența este aici oarecum rătăcită[1].

Or, ucenicia noilor metode se face printr-o muncă dificilă de aprofundare a dialecticii. Operele școlare ce rezultă de aici sunt respingătoare, obscure, adesea neterminate și fără influență imediată. Este cazul tratatelor logice ale lui Abélard. Capacitatea lor de a reînnoi înțelegerea textelor sacre apare imediat ce Maître Pierre face el însuși demonstrația acestui lucru. De la o formă a inteligenței la alta există incomprehensiune, așa cum arată condamnările lui Abélard și ale lui Gilbert de La Porrée. Conciliul de la Sens, din 1140, nu este decât un episod, comentat superficial, cel mai adesea. Nimic nu împiedică durabil progresul dialecticii, nimic nu-i scapă investigării sale critice, nimic nu-i limitează capacitatea de a se ocupa de totul. Știință regină, ea impune o metodă. De acum înainte, trebuie să o practici pentru a aborda marile subiecte cu ambiția de a fi înțeles, trebuie s-o stăpânești pentru a rezista opozanților, trebuie s-o folosești imperturbabil pentru a exprima potrivit formelor cerute o gândire îndelung maturizată. Această tiranie intelectuală este urbană, iar învățătura trebuie să se înnoiască sub biciușca sa. Operele monastice, oricare ar fi elevația lor, sunt declasate tehnic. Alunecarea activității intelectuale către școlile urbane este împlinită la sfârșitul secolului, numai din cauza greutății metodei.

---

[1] Cf. jurămintelor Sfântului Bernard către școlarii din Paris, *De conversione ad clericos*.

Nu toate orașele au școli de înalt nivel. Se poate, cu siguranță, să se înceapă studii în burguri, pe lângă canonicii unei colegiale, se pot continua în alte părți. Cu toate acestea, este evident, calitatea este privilegiul doar al câtorva cetăți. Școlile de la Liège, de la Laon și de la Reims, care erau superioare tuturor celorlalte din secolului al XI-lea, au un trecut prestigios și păstrează un renume sigur. Totuși, ele se află în declin pe tot parcursul secolului al XII-lea, până la a-și pierde total rangul. Cea de la Chartres, întemeiată înainte de anul o mie, strălucește în mod excepțional. În sfârșit, Parisul progresează deodată și se impune definitiv înainte de sfârșitul secolului. În alte părți, la Bologna, la Salerno, apoi la Montpellier există un învățământ de drept și de medicină care face din aceste orașe veritabile școli de profesioniști la scara creștinătății. Nu se întâmplă la fel în centrele de studii din Franța de Nord, în care se practică în special o formație literară și filozofică.

Concentrarea acestor școli într-o regiune ar cere o explicație, care este greu de furnizat. Pentru că utilitatea socială directă a reflecției care este condusă în umbra catedralelor nu este evidentă. De aceea, suntem obligați să constatăm existența unui mediu intelectual, atașat cercetării în sine. Cariera lui Abélard ne permite să ne facem o idee despre fenomenul respectiv. Este cât se poate de evident, concentrarea studiilor de înalt nivel în câteva orașe și nașterea unei lumi, chiar restrânse, de intelectuali sunt două fapte în corelație. Vocația clericală a acestor școli ar incita o dată în plus să ne întrebăm asupra legăturilor dintre cultură și reforma religioasă, aprofundarea teoretică căpătând în secolul al XII-lea o amploare neobișnuită.

A. CUNOAȘTEREA TEXTELOR ȘI TRADUCERILE

Prelungire a efortului cultural imediat anterior, învățătura clericală și monastică a secolului al XII-lea consti-

tuie problema unor profesioniști ce stăpâneau perfect limba latină. Savanții se exprimă într-o limbă care le este proprie și care este universală, la scara Europei Occidentale. Este instrumentul de exprimare al unei elite ce se va lărgi. Latina este învățată în școli prin asimilarea unei limbi clasice reînviate. Vocabularul și sintaxa sunt împrumutate de la scriitorii latini și, ca un accesoriu, din Biblie. Este în mod evident un idiom artificial. Or, ceea ce latina medievală avea școlăresc și de împrumut se estompează la cei mai buni autori de la sfârșitul secolului al XI-lea și din secolul al XII-lea. Fraza se pliază exact pe nevoile de exprimare, se aerisește, devine mai ușoară și, în același timp, mai exactă și mai melodioasă. Calitatea limbii este, vreme de două sau trei generații de scriitori, de o perfecțiune tulburătoare. Clericii și călugării se pare că au ajuns să gândească în latinește și să exprime direct, fără să mai fie nevoie să traducă printr-un dialect. Latina este un mijloc de exprimare directă de valoarea egală a unei limbi vorbite. Această practică este cea care conferă scriitorilor capacitatea de inventare și de înnoire. Secolul al XII-lea apare ca rezultatul unui proces îndelungat de maturizare și de asimilare a unei limbi reinventate[1].

Perfecțiunea stilului Sfântului Bernard necesită un oarecare comentariu. Abatele de la Clairvaux nu s-a format într-o episcopie prestigioasă, ci la colegiala de la Saint-Vorles, în Châtillon. Canonicii au știut cu certitudine latina: în mod admirabil! O asemenea constatare are prețul său, din moment ce nimic nu ne permite să credem că faptul ar fi fost excepțional. Bernard îi citează relativ puțin pe autorii profani ai antichității[2]. Cu toate acestea, referirile sunt suficiente, pentru a fi convinși că îi cunoștea și că discreția sa ținea de profesiunea monastică. De altfel, de unde ar fi prins el această întorsătură a frazei dacă nu i-ar fi frecventat pe marii pro-

---

[1] O prezentare de ansamblu în C. MOHRMANN, *Le latin médiéval*, în *CCM*, 1958, t. I, pp. 265-294.

[2] Repertoriu în *Bernard de Clairvaux* [581], Appendice IV, pp. 549-554.

zatori păgâni sau creștini? Retorica se învață, mai ales în Evul Mediu. Or, procedeele stilistice ale Sfântului Bernard, în scrisorile și în predicile sale, și ca autor de tratate doctrinare nu scapă inventarului literar al operei sale[1]. Arta compoziției este foarte bine stăpânită, iar polemica este savantă. Există puține lucrări atât de distrugătoare, ca *Apologie à Guillaume*, în moderația sa plină de subînțelesuri din primele pagini, ce conduc iremediabil la ferocele atacuri din corpul lucrării. Omul era elocvent și este un dar pe care puțini l-au primit. Și nimeni nu ignoră că el a știut să-l folosească admirabil.

Alți scriitori pot rivaliza cu el. Dialogurile Sfântului Anselm sunt compuse admirabil, pentru că nonșalanța aparentă a cuvintelor cuprind o gândire densă. Demersul suplu și învăluitor face să apară cum se cuvine proiectul de ansamblu. Atâta artă presupune o lungă meditație asupra lui Cicero, ale cărui lecții sunt asimilate perfect. Originalitatea gândirii, amploarea subiectului fac din *Cur Deus homo* o mare operă. Petrus Venerabilis știe să găsească în scrisorile sale accentele care emoționează. Seninătatea sa și sufletul său mare apar la fiecare pagină. Pentru ca omul să se poată astfel manifesta în stilul său, trebuia să dispună de o adevărată măiestrie. În alte cazuri, tocmai corecturile pe care le face un autor propriilor sale opere sunt cele ce ne dezvăluie atenția acordată pentru fiecare expresie. Așa se întâmplă cu *Lettre aux frères du Mont-Dieu* a lui Guillaume de Saint-Thierry, recitită minuțios și corectată în două rânduri, care lasă să se întrevadă preocupările cele mai mărunte ale unui mare spirit[2]. Retori, stăpâni perfecți ai mijloacelor lor, oamenii din secolul al XII-lea știu exact unde vor să ajungă. Ar fi un procedeu greșit să-i citim fără să le cunoaștem procedeele.

Alături de cei mai mari, există numeroși autori care mânuiesc cu claritate și eleganță limba latină. Unii au un farmec ce obligă la simpatie, cum este Aelred de Rielvaulx,

---

[1] J. LECLERCQ, *Recueil d'études* [595], t. III, partea întâi.
[2] Cf. ediția acestui text realizată de J. -M. DÉCHANET, Paris, 1975

un cistercian englez, ale cărui dialoguri sunt de o factură cu totul ciceroniană. Alții scriu o proză mai nervoasă, așa cum este Guibert de Nogent, a cărui retorică trădează frecventarea autorilor mai puțin clasici. Există, în sfârșit, autori care seduc operele baroce și care utilizează toate efectele pentru a scrie într-un mod strălucit. Diversitatea stilistică dovedește că experiența literaturii antice este, la savanții din secolul al XII-lea, mult mai mare decât se crede îndeobște. Admirația pentru Vergiliu și Ovidiu nu exclude însă eclectismul.

Să știm, cu o aproximație rezonabilă, ce a citit un autor din secolul al XII-lea necesită cercetări dificile și aprofundate. Se pot oferi două câmpuri de investigație. Există, în primul rând, bibliotecile, al căror conținut se cunoaște prin cataloagele care există. Rezultatele obținute sunt foarte importante și au meritul celei mai stricte obiectivități. Această muncă se lovește de două obstacole: lacunele sunt enorme și nimic nu dovedește că, realmente, un călugăr va fi citit lucrările ce se găseau în *armarium*-ul din abația sa. După aceea, se pot interoga autorii înșiși, făcând inventarul citărilor explicite pe care le conțin operele lor. Materialul este, uneori, foarte abundent. Nu am putea afirma că această metodă ne permite să ajungem totdeauna la rezultate probante. Scriitorii din secolul al XII-lea puteau să fi împrumutat frazele pe care le citează din manualele școlare, din florilegii sau din alți autori. Nu este totdeauna dovedit că-i vor fi citit integral pe toți aceia din care au împrumutat. Par necesare unele verificări și o anumită prudență.

Bibliotecile din Europa Occidentală au păstrat un număr impresionant de manuscrise ale lui Vergiliu și Ovidiu. Este evident că ei sunt autorii cei mai citiți și cei mai comentați. Ovidiu chiar mai mult decât Vergiliu. Acest succes nu se explică fără a pune câteva întrebări. Partea mitologică este primită ca o învățătură ascunsă, pe care o exegeză alegorică ne permite s-o punem în evidență. Fascinația pe care o exercită *Remèdes de l'amour* se explică destul de bine întrun secol care dezbate îndelung și doct această problemă.

Ovidiu nu este un simplu model de versificație, concepțiile sale sunt tratate cu seriozitate și el are o influență asupra literaturii savante[1]. Lucaniu, care este foarte receptat ca poet și este deopotrivă considerat istoric, este mai rar prezent în biblioteci, și această lipsă pare o anomalie. Eloiza recita versuri din Pharsala, când înainta spre altar pentru a primi voalul de călugăriță. Acest simplu fapt spune mult despre considerația pe care o putea avea[2].

Terențiu, care a fost foarte în vogă în secolul al X-lea, a fost bine reprezentat în biblioteci, în Germania, ca și în Franța. În alte părți este mai rar. Scriitorii îl citează încă, dar prestigiul său este în declin. Plaut este un autor rareori prezent în biblioteci. Printre poeții propriu-ziși, Lucrețiu este aproape în totalitate necunoscut, de vreme ce nu este citat decât de Sigebert de Gembloux. Același lucru se întâmplă cu Catulus, Tibul și Properțiu. Dimpotrivă, cei care trec drept moraliști, sunt comentați în școli. Este cazul lui Horațiu[3]. Este atât de cunoscut, încât poate fi citat în conversație, pentru a comenta evenimentele[4]. Operele sale au fost în mod frecvent utilizate în Germania, în timpul disputei investiturilor. Juvenal se bucură de un prestigiu aproape egal. Persiu, dimpotrivă, nu pare să fi fost un autor școlar. Anumiți poeți de mai mică anvergură sunt foarte apreciați. Așa se întâmplă cu Marțial, Statius, a cărui lucrare *Ahileido* este comentată, și mai ales Claudian. Bibliotecile din Franța și Anglia au păstrat din abundență manuscrise din operele sale. Este comentat de profesori[5]. Influența sa este atât de mare, încât, la sfârșitul secolului, Alanus din Lille consideră util să-l respingă în anti-Claudianus.

Cât despre prozatori, opera lui Cicero nu are difuzarea generală la care ne-am fi așteptat. *Discursurile* și *Corespon-*

---

1 S. VIARRE, *La survie d'Ovide dans la littérature scientifique du XIIe et du XIIIe siècle*, Poitiers, 1966.

2 ABÉLARD, *Historia Calamitatum*, cap. VIII, ed. Monfrin, p. 81.

3 M.-D. CHENU, *Horace chez les théologiens*, în *RSPT*, t.24, 1935, p. 462 și urm.

4 La ieșirea de la procesul său de la Sens, ABÉLARD îi strecoară lui Gilbert de La Porrée *Nam tua res agitur paries cum proximus ardet.*

5 A. K. CLARKE și P.-M. GILES, *The commentary of Geoffrey of Vitry on Claudian De raptu Proserpinae*, Leida și Köln, 1973.

denţa îi sunt în general ignorate. Reputaţia lui se bazează pe operele sale morale, filozofice şi retorice. Există integral, sau aproape, la Cluny, la Bec, la Reims şi în aproape toate cetăţile de pe Valea Rinului. *Tusculanes* sunt totuşi recomandate ca o introducere la Sfântul Augustin. *De Amicitia* este pe larg avută în vedere în tratatele despre dragostea pentru Dumnezeu. Unele din operele sale alimentează reflecţia, furnizând exemple filozofice. Aşa se întâmplă cu *De Republica*, pe care o citează Eloiza. Tratatele sale retorice sunt lucrări de bază ale învăţământului şi au o foarte mare influenţă. Lucrarea *De institutione oratoria* a lui Quintilian, care este mai puţin celebru, se bucură de un credit cu totul special la Chartres, în timpul celei de a doua jumătăţi a secolului. Audienţa sa este perceptibilă deopotrivă şi în alte părţi[1]. Priscianus, gramatician indispensabil, este fără încetare comentat în şcoli[2]. Autoritatea sa este în creştere pe parcursul întregului secol. Ceilalţi prozatori sunt mai puţin răspândiţi. Seneca, considerat totuşi ca un autor creştin, are o influenţă importantă în domeniul moralei. Scrisorile sale şi, mai rar, tratatele sale se găsesc în diverse biblioteci, în principal din Franţa[3]. Istoricii sunt cunoscuţi în mod cu totul sporadic.

Autorii ştiinţifici sau cei care, în epocă, trec drept ştiinţifici, au o audienţă exagerată. Secolul al XII-lea confirmă şi aprofundează o orientare ce datează de la mijlocul secolului al IX-lea. Martianus Capella rămâne un autor indispensabil. Mai răspândite sunt operele lui Macrobius, *Saturnalia* şi *Comentariu la Visul lui Scipio*. Ele călăuzesc primele cercetări despre creaţie şi despre cosmologie, în mod special la Chartres. Reflecţia devine şi mai filozofică prin utilizarea lucrării *Timeu* a lui Platon, însoţită de comentariul lui Chalcidius. Profesorii de la Chartres interpretează acest text cu pasiune[4]. Acest platonism cosmologic este convergent cu

---

[1] A. MOLLARD, *La diffusion de l' "Institution oratore au XIIe siècle* in *MA*, t. 44, 1934, pp. 163-175; t. 45, 1935, pp. 1-9.

[2] R. W. HUNT, *Studies on Priscien in the Twelfth century*, în *Medieval and Renaissance Studies*, I, 1941-1943, pp. 194-231; II, 1950, pp. 1-56.

[3] K. D. NORTHDURF, *Studien zum Einfluss Senecas* [655].

[4] T. GREGORY, *Platonismo medievale* [638].

cel vehiculat de Boethius în *Consolatio philosophiae*[1]. Totuși, Boethius are un rol capital în traducerea și interpretarea operelor logice ale lui Aristotel. Promovarea dialecticii la rangul de știință regină asigură într-o și mai mare măsură creditul său. Vocabularul și metoda, în acest domeniu, vin de la el. El inspiră toate comentariile la Aristotel care se scriu atunci. Această epocă este a lui Boethius din moment ce arta de a raționa se învață în preajma lui.

Prin intermediul acestor opere din epoca târzie, știința greacă a antichității pătrundea în Europa Occidentală. Interesul pe care oamenii secolului al XII-lea îl poartă acestei științe prelungește curiozitatea cărturarilor din anul o mie. Această poftă de noi cunoștințe dă un viu impuls muncii traducătorilor. Cererile vin din partea profesorilor de la școli, care sunt primii ce beneficiază de aceste texte. Dorințele lor se întâlnesc cu cele ale regilor, ale clericilor și ale călugărilor. La Palermo, de la Roger al II-lea, personalul de la curte numără savanți de prim-plan, care ocupă funcții de cancelar sau chiar de amiral[2]. Papii Eugeniu al III-lea și Alexandru al III-lea încurajează deopotrivă cercetarea textelor, în principal a operelor teologice grecești necunoscute în Occident. Petrus Venerabilis, abate la Cluny, cere să se facă o traducere a Coranului, între 1141 și 1143, și explică într-o scrisoare-prefață cum a fost făcută această muncă[3]. Numeroși sunt și cei care, sub diverse titulaturi, participă la acest efort intelectual, capital pentru îmbogățirea gândirii.

Activitatea traducătorilor este cea mai intensă în orașele creștinătății din apropierea țărilor musulmane sau care au raporturi continue cu grecii. Există, în Spania, un mediu uman și lingvistic cu deosebire propice. Musul-

---

[1] M. D. CHENU, *La théologie au XIIe siècle* [619], p. 118 și urm.

[2] E. JAMISON, *Admiral Eugenius of Sicily*, Londra-New York-Oxford, 1975.

[3] PETRUS VENERABILIS, *Contra sectam et haeresim saracenorum*, in *PL*, 189 c 671 și urm.

manii și evreii sunt vecini aici cu creștinii a căror limbă de cultură este araba. Întâlnim aici, deopotrivă, evrei convertiți la creștinism. Este ușor prin urmare să găsim bilingvi și chiar să se recruteze echipe de traducători. În această țară de contacte, trezirea intelectuală este foarte precoce. Gerbert deținea o parte din învățătura sa. Activitatea de traducere care a început la Vich, la Barcelona și Segovia se concentrează, în secolul al XII-lea, la Toledo. Arhiepiscopul Raymond și arhidiaconul său Dominicus Gundissalinus, un evreu convertit, s-au străduit să obțină concursul evreilor și al arabilor, pentru a-i ajuta în acțiunile lor, pe cărturarii Europei întregi veniți la Toledo. Colegiul traducătorilor a cărui întemeiere i se atribuire episcopului nu este, probabil, altceva. De aceea, puțin câte puțin, traducătorii toledani numără un aport crescând de străini: italieni, ca Gerardus da Cremona, mai ales englezi, ca Alfred din Sareshel sau Alfred Englezul, și alții, ca Herman Dalmatul.

În Italia, activitatea traducătorilor nu este atât de limpede localizată. Palermo este, începând din 1130, un centru de traduceri de texte grecești, apoi arabe. La Veneția, la Roma și la Pisa există interes în special pentru lucrări grecești, sacre sau profane.

Diferitele centre lucrează independent unele de altele. Există adesea două versiuni ale aceleiași lucrări, una făcută după un text arab, alta după originalul grecesc. Uneori, traducerile sunt în număr și mai mare, pentru că, fiind făcute după texte diferite, se completează și se corectează. Există, pentru operele cele mai cercetate, o mulțime de versiuni a căror cronologie este, uneori, dificil de stabilit.

Literații din secolul al XII-lea se interesează de tot. Dacă se întocmește o listă completă, pe cât este posibil, a lucrărilor traduse, tratatele de chimie, medicină, aritmetică, astrologie și alte manuale științifice sunt cele mai numeroase. Este vorba mai ales de lucrări arabe. Operele de logică și de filozofie, atât de importante pentru evoluția gândirii în Europa Occidentală, dispar în mijlocul acestei

aglomerări[1]. Această disproporție sfârșește prin a pune o problemă pur intelectuală. Cum a reușit acest secol, atât de prins de științele naturale, să dea naștere la opere esențialmente logice și filozofice?

Un inventar sumar, axat pe ceea ce pare să fi fost cel mai fertil pentru reflecția secolului al XII-lea și a celui de al XIII-lea nu este inutil. La Palermo, Henricus Aristippus dă, înainte de 1160, o versiune latină a două dintre dialogurile lui Platon, *Menon* și *Phedon*. Acestea sunt, împreună cu fragmentul binecunoscut din *Timeu*, singurele texte ale filozofului de care dispun latinii. Nu par să fi profitat prea mult, pentru că argumentele lor ajunseseră deja prin intermediari. Același traduce *Mecanica* lui Heron din Siracusa, *Optica* lui Euclid, *Almagesta* lui Claudiu Ptolemeu și cea de a patra carte din *Meteorologicele* lui Aristotel. Amiralul Eugeniu dă o versiune a *Opticii* lui Ptolemeu[2]. În jurul lor, este foarte activ un grup important.

În Italia Centrală, Burgondius din Pisa, jurist eminent, își începe cariera traducând, către 1140, citatele grecești din *Digesta*. Apoi, la cererea papei Eugeniu al III-lea, se îndreaptă spre operele Părinților Bisericii grecești. Lui îi datorăm în latinește *De Orthodoxa fide* a lui Ioan Damaschinul, *Homeliile* lui Ioan Hrysostomul despre Sfântul Matei și Sfântul Ioan, la fel ca și *De natura Hominis* a lui Nemesius din Emesa.

De la Toledo, sosesc traducerile din opera lui Aristotel, prin intermediari arabi[3]. Logica, *Organon*, este abordată pentru prima dată între 1125 și 1150. Aceste noi texte vin să se adauge celor pe care Boethius le dăduse cândva. Sunt desemnate sub numele de *Logica nova*. Difuzarea lor este rapidă. Se poate dovedi că Abélard le-a cunoscut, dar nu a făcut din aceasta un studiu aprofundat. Thierry de Chartres utilizează lucrarea *Analytiques*. Otto de Freising, la întoarcerea în Germania, în 1158, introduce un manuscris din lucrarea *Logica nova*. După 1160, apar traduceri după lucrările de științe naturale ale lui Aristotel, din arabă sau

---

[1] Cf. tabloului schițat de L. GÉNICOT, în *Le XIII[e] siècle européen*, Paris, 1968, pp. 213-218.

[2] A. LEJEUNE, *L'Optique de Claude Ptolémée dans la version latine d'après l'arabe de l'émir Eugène de Sicile*, Louvain, 1956.

[3] A. BADAWI, *La transmission de la Philosophie grecque au monde arabe*, Paris, 1968.

din greacă. Marile opere de psihologie, de fizică, de metafizică nu sunt traduse înainte de sfârșitul secolului.

Din aceleași cercuri provin lucrările filozofilor arabi și evrei. În secolul al XII-lea, misticii și teologii sunt cei mai solicitați. Monoteiști ca și creștinii, reflecțiile lor sunt susceptibile să îmbogățească cele mai elevate dezbateri. Traducerile sunt opera, în colaborare, a lui Dominicus Gundissalinus și a lui Ioannes din Spania, tot un evreu convertit. Ei dau o versiune latină a enciclopediei lui Avicenna, numită *Sufficentia*, apoi a comentariilor sale despre Aristotel. Ei traduc, deopotrivă, tratatul de metafizică al lui Algazel ce poartă subtitlul revelator de "Destructio philosophorum". Nu sunt singurii înhămați la această sarcină. Pe scurt, există o mulțime de enciclopedii arabe și de comentarii despre Aristotel care parvin literaților de limbă latină.

B. ȘCOLILE ȘI ÎNVĂȚĂMÂNTUL

Mult timp reputate, școlile monastice dispar. Tendințele reformatoare, care au ieșit biruitoare peste tot în cursul secolului al XI-lea, dedică călugărul rugăciunii, și nu învățăturii. El trebuie să înceteze această activitate mondenă[1]. Se închid mai întâi școlile externe, acolo unde acestea au existat cu adevărat. Rămâne *studium* frecventat de călugării intrați prea de tineri în mânăstire. Așa se întâmplă la Cluny. Această soluție nu are aprobarea tuturor. La Cîteaux, nu se primesc decât tinerii care și-au terminat studiile și nu există școală de nici un fel.

Dar viața intelectuală nu a încetat în aceste locuri, așa cum o demonstrează întreaga literatură ce provine de la abații. Călugării sunt eliberați de constrângerile învățăturii. Dacă există vreo școală, aceasta este în sensul

---

[1] Se citează adesea aforismul Sfântului Ieronim: *Monachus non docentis sed dolentis habet officium*. Astfel procedează YVES DIN CHARTRES, *Scrisoarea 36*, în *PL*, 162 c 48.

metaforic. Este vorba pur și simplu despre o comunitate de gândire și despre un curent de schimburi între un savant eminent și călugării care doresc să se recunoască drept discipolii săi. La drept vorbind, în afara educării tinerilor călugări, nu era acesta singurul sens ce putea fi dat termenului de școală monastică?

În sfârșit, trebuie să facem o excepție pentru abațiile urbane sau din apropierea zidurilor marilor cetăți școlare. Ele se pot amesteca cu învolburările ce agită periodic mica lume a școlilor. Abélard, instalat pe pantele colinei de la Sainte-Geneviève, predă în cadrul unei abații ce îi oferă avantajul privilegiului de scutire. Este vorba, în fapt, de școli urbane și de nimic altceva.

În oraș, școala este de competența episcopului care își deleagă puterile arhidiaconului, cancelarului sau cantorului, după caz. Ei nu predau personal, ci controlează activitatea lui *magister scolarum* oficial și a tuturor celor care deschid școli. Grigore al VII-lea ceruse ca "toți episcopii să dispună ca artele liberale să fie predate în dioceza lor"[1]. Ordinul categoric pare să fi fost prea puțin urmat de efect. La Conciliul de la Laterano, din 1179, Părinții rezervă un beneficiu ecleziastic, prin biserica catedrală, pentru scolastic. Viața materială a profesorului este asigurată din moment ce el devine canonic, dacă nu era deja. Se poate dedica clericilor și studenților săraci[2].

Același decret ordona episcopilor de a nu putea refuza autorizarea de a preda pentru cei care erau capabili de acest lucru. Titularii unei *licentia docendi* puteau, cu permisiunea obiceiului, să deschidă o școală pe riscurile și pericolele asumate de ei. Ei obțineau retribuția de la elevii lor. La această dată, această dispoziție a decretului nu face decât să generalizeze o practică cunoscută deja de mai multă vreme. La începutul carierei sale, Abélard a ținut la Corbeil și la Melun școli de acest fel, pe care le

---

[1] *Ut omnes episcopi artes litterarum in suis ecclesiis docere faciant*, MANSI, XX, 50.
[2] MANSI, XXII, 227.

putem califica libere, în lipsa unui vocabular mai adecvat. Nu s-a insistat prea mult asupra importanței acestui fenomen. Avântul extraordinar al învățământului din secolul al XII-lea se bazează pe înmulțirea profesorilor care se instalau după placul lor. Aceste școli unde se practică artele din *trivium* lasă disciplinele superioare, de exemplu teologia, profesorului oficial care deține catedra catedralei. Există o specializare peste tot unde mișcarea intelectuală este destul de viguroasă pentru a-l elibera pe scolasticul capitlului de formația elementară. Această orientare se percepe la Paris, începând cu învățământul oficial al lui Abélard în calitate de canonic la Notre-Dame. Pe scurt, concentrarea celor mai prestigioase centre școlare într-o singură regiune este determinată de această repartizare a sarcinilor. Dezvoltarea unei învățături mai elaborate derivă din generalizarea învățământului de tip primar și secundar.

Condiția juridică a școlarilor este destul de ambiguă. Ei sunt reputați clerici, și cu acest titlu supuși episcopului, chiar dacă nu intenționează să facă o carieră în cadrul clerului. Studierea *trivium*-ului deschide accesul la profesiuni lucrative, după specializarea în drept sau medicină. Nu se poate aștepta de la studenții de acest tip să aibă moravurile aspiranților la preoție. Înainte de sfârșitul secolului al XII-lea, controlul acestei populații tinere și instabile pune probleme insurmontabile. Episcopii, legații, burghezii orașelor se plâng de excesele comise de *scholares*. Parisul este în mai multe rânduri teatrul unor încăierări sângeroase.

În Franța de Nord-Vest, autoritatea morală a clerului asupra învățământului este generală, la toate nivelurile. Această monopolizare clericală pare să-și fi avut originea în concepțiile carolingiene despre cultură și despre Biserică, deoarece tradiția școlară ce decurge din aceasta se continuă fără vreo întrerupere gravă până în secolul al XII-lea. Reforma religioasă, străduindu-se să îndepărteze clerul de profan, orientează aceste studii către științele sacre. Dezvoltarea teologiei este consecința acestui fapt.

Specializarea Bolognei în dreptul roman este rezultatul unei tradiții cu totul diferită. Se pare că practica notarială ce venea din antichitate n-a fost niciodată cu totul uitată în Italia. Ucenicia acestei profesiuni ar putea fi la originea unui învățământ de drept care a fost atestat încă din secolul al XI-lea, în mai multe orașe din Câmpia Padului. Chiar la Bologna, o școală notarială este cunoscută în secolul al XI-lea. Această învățătură pare să fi fost dată în cadrul unei școli de arte, pentru că amestecul disciplinelor nu este, la această epocă, un fapt rar. Predarea dreptului pare să derive de aici, în măsura în care textul legii necesita un comentariu. Cel mai vechi profesor cunoscut este un anume Pepo, calificat, în 1076, cu titlul de *doctor legis*. Irnerius, care profesează la douăzeci de ani după el, pare veritabilul creator al *studium*-ului. Era un laic ce fusese profesor de arte, chiar la Bologna, înainte de a se specializa în comentariul legilor. Acest învățământ a căpătat un caracter oficial, după aprobarea lui de către împărat sau de către vicarul său, între 1111 și 1115. Începând cu Irnerius, dreptul devine o disciplină autonomă, cu caracter profesional și destinată unei categorii bine specificate de studenți. Este vorba, și în acest caz, de o școală superioară ce nu primește decât auditori formați deja pentru artele liberale[1].

Născută dintr-o concesie imperială, legată de studiul dreptului roman, școala de la Bologna scapă total de sub autoritatea morală a Bisericii. Învățământul era aici rezervat unui colegiu de doctori ce aveau privilegiul de a acorda o *licentia docendi* universal valabilă. Fiecare profesor ținea o școală și un contract cu studenții săi, de obicei pentru un an. El se angaja, contra unei plăți, să le împrumute cărți și să le ofere o învățătură, iar studenții deveneau discipolii săi. Această structură a rămas în întregime laică, atâta vreme cât dreptul civil a fost singura materie de predat. Opera lui Gratian și dezvoltarea drep-

---

[1] Rezumat critic al teoriilor despre originea învățământului de drept la Bologna în S. STELLING-MICHAUD, *L'Université de Bologne* [663].

tului canonic permit Bisericii să se insereze în acest sistem școlar.

Programul școlilor poate fi cu destulă ușurință cunoscut, grație manualelor ce au servit drept bază de predare. Pedagogia este mai dificil de identificat, pentru că povestirile nu sunt totdeauna destul de explicite.

Thierry, care a condus școala de la Chartres între 1141 și 1151, realizase o vastă compilație de texte, aproape toate împrumutate din antichitate, care ilustrau cele șapte arte tradiționale. Comentându-le, școlarii progresau prin contactul cu cei mai buni autori. Disciplinele literare, cele din *trivium*, ocupă un loc preponderent. Învățarea gramaticii se bazează pe extrase abundente din Donatus și din Priscianus, cea a logicii pe textele lui Aristotel și ale lui Boethius. Dimpotrivă, artele științifice, cele din *quadrivium*, par sacrificate. Textele reținute nu dau aceeași impresie de coerență. Luat ca atare, acest program se rezumă la o formație umanistă fundamentală. Ea este axată pe raționament și nu pe științe. Trebuie oare să tragem concluzia că idealul este literar, fără alte preocupări? Ar fi foarte imprudent, pentru că acest ciclu de învățământ nu lasă nici un loc învățăturii creștine. Nu este vorba, prin urmare, decât de o propedeutică[1]. Sistemul celor șapte arte liberale permitea, în mod provizoriu, această vedere trunchiată a științelor. Un ciclu complet de învățământ nu se putea mulțumi doar cu atât. Hugo din Saint-Victor, care conduce școala de la celebra abație din Paris, numără douăzeci și una de discipline și le organizează potrivit unei scheme total diferite. El tratează medicina ca pe teologie. Se trece de la un program școlar la un proiect de enciclopedie, care este cu totul altceva.

În mod concret, această ruptură între disciplinele literare ce servesc formației umaniste de bază și restul științei pare cât se poate de reală. Unii profesori predau artele, fără să fi urmat vreodată studii de teologie. Este cazul lui Abélard, care a predat deja vreme îndelungată în

---

[1] Repunere în discuție a punctului de vedere tradițional în R. GIACOMO, *Masters, books and library at Chartres according to the cartularies of Notre Dame and Saint-Père*, în *Vivarium XII*, 1974, pp. 30-51.

școli, până când ajunge la Laon pentru a aborda știința sacră. Or, pentru el nu este o obligație. El dorește pur și simplu să-și lărgească experiența și să-și schimbe specialitatea. Există o orientare profană spre învățământul literar fundamental, ceea ce produce o oarecare neliniște spiritelor mai religioase.

Un curs școlar reconstituit după un manual conține ceva teoretic. Ioan din Salisbury, care face o prezentare amănunțită a studiilor sale într-un capitol din *Metalogicon*, ne permite să abordăm realitatea de foarte aproape[1]. Ajuns la Paris, la 14 ani, către 1135, el va învăța toate disciplinele timp de aproape doisprezece ani, sub conducerea a mai mult de zece profesori și schimbând orașul. La Paris, el urmează, pentru câteva luni, învățământul lui Abélard despre dialectică și aprofundează, apoi, această disciplină, timp de doi ani, cu alți profesori. La Chartres, este vreme de trei ani elevul lui Guilelmus din Conches, care îi predă gramatica. Învață după aceea artele din *quadrivium*, la Chartres, apoi la Paris. Format astfel, el a devenit, la rândul lui, scolastic[2]. O asemenea expunere scoate în evidență extraordinara libertate de care dispuneau atunci studenții. Ei abordează materiile în ordinea care le convine și fără să se lege de un profesor sau de o școală. Formarea lui Abélard ne inspiră aceleași remarci. Studenții pe care îi întrevedem în preajma sa par în aceeași măsură eliberați de toate obligațiile administrative sau ecleziastice. O organizare școlară încă rudimentară permite aceste veniri și plecări, acest entuziasm și adesea această improvizație pe care o vedem în anturajul lui Abélard[3].

Cartea cu texte a lui Thierry de Chartres și cariera lui Ioan din Salisbury nu ne lasă să percepem decât predarea

---

[1] IOAN DIN SALISBURY, *Métalogicon*, cartea a II-a, cap. 10, ed. Webb, pp. 77-83.

[2] H. LIEBESCHÜTZ, *Medieval humanism in the life and writings of John of Salisbury*, Londra, 1950.

[3] PH. DELHAYE, *L'organisation scolaire au XIIe siècle*, în *Traditio*, t. V, 1947.

artelor. Aceste discipline asigură formația de bază, prealabilă pentru orice orientare către drept, teologie sau medicină. Nimic nu dovedește că, pentru a accede la aceste învățături specializate, ucenicia în materiile de bază durează atât de mult pe cât povestește Ioan din Salisbury. Acesta din urmă este, la urma urmelor, un umanist care își continuă mai mult decât oricine studiile pentru a avea acces la funcțiile de scolastic. Cei care doresc să obțină o funcție ecleziastică sau să exercite o profesiune juridică nu au nevoie de această formație.

Teologia, dreptul civil și canonic, medicina se predau deopotrivă. Există orașe mai reputate decât altele pentru aceste discipline. Abélard vine la Laon din cauza prestigiului de care se mai bucură această școală în primele decenii ale secolului al XII-lea. La această dată, teologia, numită *sacra pagina*, este un simplu comentariu biblic. Povestirea lui Abélard, despre pățaniile sale cu această ocazie, nu lasă nici o îndoială despre natura acestui învățământ. Nu pare să fi existat cea mai mică schimbare în timpul secolului al XII-lea. Scrisoarea lui Guy de Bazoches nu menționează decât cele trei sensuri ale Scripturii, în legătură cu predarea teologiei la Paris, la sfârșitul secolului[1]. Numeroasele tratate de teologie, scrise în legătură cu subiecte speciale, sunt opere libere, nelegate direct de învățământ. O compilație precum *Sentences* a lui Petrus Lombardus nu devine o lucrare școlară ce necesită un comentariu în curs, decât spre 1226. În domeniul dreptului civil, textul care face obiectul unei predări este *Digeste*. Profesorii de la Bologna nu sunt legiuitori, ci glosatori ce se străduiesc să explice și să interpreteze dreptul roman. Simplului comentariu literal și gramatical, ei îi substituie o analiză în profunzime, care regrupează pasajele referitoare la aceleași probleme. Sarcina lor este, așadar, să explice soluțiile contradictorii extrase din

---

[1] H. DENIFLE, E. CHATELAIN, *Cartulaire de l'Université de Paris*, t. I, Paris, 1889, p. 55.

Corpus juris. Dreptul Bisericii pune o problemă absolut identică. Profesorii compilează textele de la concilii, ale papilor și ale Părinților, ce conțin o decizie de natură juridică. Îi explică cuprinsul și se străduiesc să rezolve, prin comentariu, divergențele ce par să le opună. *Concordia discordantium canonum* a lui Gratian răspunde, către 1140, acestei preocupări. În sfârșit, în medicină, numeroasele tratate venite din antichitate sunt lucrările de bază ale acestei științe, ce se bazează și ea pe texte primite.

La toate nivelurile, predarea înseamnă comentarea unui text care face școală. O asemenea practică nu are nevoie de justificări îndelungate, atunci când este vorba despre gramatică sau despre retorică. Pentru a învăța limba latină, este bine să se frecventeze marile opere de odinioară. Munca profesorului constă în a face toate remarcile utile înțelegerii unei forme gramaticale rare, a unui cuvânt puțin folosit sau a unei metafore. Erudiția istorică își găsește și ea locul în aceste subiecte, ca tot ceea ce este folositor pentru perceperea exactă a sensului unui text. Se înțelege predilecția scolasticilor pentru poeți, al căror acces este mai dificil și care necesită, mai mult decât proza, cele mai diverse remarci.

Prin dialectică, profesorii și școlarii abordează arta de a raționa după Aristotel și Boethius. Este vorba, și aici, de comentariul textelor din *Organon*. Există mai multe mărturii ale explicațiilor lui Abélard în legătură cu *Isagoge* al lui Porphyrius, despre *Categorii* și despre tratatul *Despre interpretare*[1]. Acestea sunt opere școlare, reflectare a unui învățământ ce se modifică cu anii. Secolul al XII-lea aduce

---

[1] Cunoașterea operei logice a lui Abélard s-a îmbogățit mult în secolul al XX-lea prin descoperirea de manuscrise ce implică etape diferite ale reflecției sale asupra acelorași texte din *Organon*. Cf. PIETRO ABELARDO, *Scritti filosofici*, ed. M. Dal Pra, Roma-Milano, 1954; PETER ABAELARDS, *Philosophische Schriften*, ed. B. Geyer, Münster, 1919; L. MINIO-PALUELLO, *Twelfth Century logic, Texts and Studies. II Abaelardiana inedita*, Roma, 1958; PETRUS ABAELARDUS, *Dialectica*, Assen, ed. L. M. de Rijk, 1956.

puține schimbări în acest program, din moment ce aceleași texte sunt în continuare comentate în Universitățile din întreg secolul al XIII-lea. La această oră, recurgerea la o operă din antichitate nu deranjează cu nimic inteligența. Aristotel o stimulează mai curând, suscitând întrebări și cerând o rigoare neegalată în folosirea cuvintelor. Analizele propoziției și practica demonstrației silogistice fac să se realizeze mari progrese în raționament.

Pentru artele din *quadrivium*, textele venite din antichitate sunt încă baza predării. Este sigur că nivelul de cunoștințe atins de greci nu a fost depășit de savanții din Evul Mediu. De aceea lectura noilor traduceri este pentru ei echivalentul unei descoperiri pe care ei nu pot să o supună probei faptelor. Acești literați nu au nici simțul experienței, în sensul modern al termenului, nici posibilitatea de a o face. Singura unealtă critică de care dispun, în fața acestui aflux de cunoștințe noi, este dialectica. Încă de atunci, asimilarea învățăturii trece prin comentariul de text. Nepotrivirea acestei logici se datorează, cu siguranță, în mare măsură stagnării științelor, în ciuda a tot ceea ce învață.

Tot comentariul de text apărea ca metoda cea mai rodnică pentru abordarea medicinii, a dreptului și a teologiei. În domeniul diagnosticului și al terapeuticii, grecii și arabii au un avans însemnat asupra medicilor medievali. Scrierile lor trebuie luate în considerare, cum și sunt, de altfel, cele ale lui Constantin Africanul, un călugăr de la Montecassino, un contemporan. Pentru ceea ce ține de domeniul dreptului, este inutil să insistăm mai mult asupra rolului textului și asupra a tot ce decurge din aceasta. În sfârșit, este cât se poate de evident că Revelația creștină este cuprinsă în Sfintele Scripturi. Nici un text nu are atâta autoritate. Cu o prudență sporită, se cuvine să le comentăm.

Toată învățătura se dobândește prin texte. Încă de atunci, nu trebuie să surprindă preponderența artelor limbajului în formația intelectuală. Una și aceeași metodă

pare aptă să conducă spiritul în căutarea științei. Gramatica și apoi dialectica au statutul de știință-instrument[1]. Nimic nu trebuie să le fie sustras și poate exista o îndrăzneală în manevrarea acestor discipline critice în câmpul teologiei. Cărturarii abordează cele mai delicate chestiuni cu o ardoare juvenilă. Există la ei ambiția de a înțelege și de a explica, ceea ce este mult.

Metodele de predare decurg direct din obligațiile comentariului asupra textului. Trei etape caracterizează această muncă, definite, fiecare, printr-un termen tehnic: *littera, sensus, sententia.* Prima operațiune constă în fixarea literei textului, ceea ce nu este inutil când este vorba de o tradiție manuscrisă. Ea ajunge la o discutare a cazurilor, a timpurilor și a formei gramaticale. Cea de a doua sarcină constă în fixarea sensului cuvintelor și a frazei. Cele mai diverse explicații pot apărea deja cu această ocazie. Aceste remarci gramaticale și lexicografice se înscriu între rândurile manuscriselor și formează o glosă interliniară. În sfârșit, profesorul discută opinia emisă de autor în frază sau paragraf. El o corectează, dacă așa consideră, și își dă propria părere. Aceste comentarii se scriu pe margine și formează glosa marginală. Într-un manuscris medieval, însăși dispunerea acestor adnotări elimină orice ambiguitate. Înmulțirea adnotărilor are ca rezultat o glosă continuă.

Textele primite de multă vreme au fost, uneori, obiect de comentarii contradictorii. Acest lucru este esențial pentru un pasaj biblic, ca și pentru o opinie juridică. Profesorul care nu ignoră *sententia* predecesorilor săi trebuie, dacă nu le împărtășește părerea, să le analizeze, să le respingă și să le propună pe ale sale. Din această confruntare se naște întrebarea[2]. Termenul desemnează o

---

[1] Cf. titlurile semnificative: M. D. CHENU, *Grammaire et théologie*, în *AHDLMA*, t. X, 1935-1936, pp. 5-28, reluat în *La théologie au XIIe siècle* [619] sau chiar J. JOLIVET, *Art du langage et théologie chez Abélard* [645].

[2] *Commemorandum est quod ex affirmatione et ejus contradictoria negatione questio constat*, scrie Gilbert de La Porrée, citat de G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La renaissance du XIIe siècle* [656].

dezbatere propriu-zisă, acceptată ca atare și rupând, dacă este nevoie, ordinea comentariului textului. Amplificarea întrebărilor poate masca textul original, care devine numai un pretext pentru dezbateri contradictorii. *Sentințele* lui Petrus Lombardus sunt o culegere de opinii ce au suscitat în mod sigur întrebări. Șansa sa școlară în secolul al XIII-lea ține tocmai de acest rol, puțin ingrat, de suport.

Învățământul se organizează în jurul unei *Lectio*, în același timp comentariu și lecție. Abordarea unui text de o anumită amploare presupune schițarea unui plan, în scopul de a-l expune parte după parte. Lucrarea *Divisio* justifică această fragmentare, care este un exercițiu intelectual stupefiant. Profesorii medievali găsesc o ordine în toate lucrările și au pretenția că pot înțelege intențiile autorului cu arsenalul lor logic. Această muncă, artificială indiscutabil, conduce întregul comentariu și este decisivă pentru sensul operei. Ea schițează trăsăturile cele mai frapante ce s-ar pierde în masa de notări de detaliu care aglomerează un comentariu de text.

C. MARILE DEZBATERI INTELECTUALE

Legăturile dintre școlile și problemele dezbătute în secolul al XII-lea nu sunt totdeauna în mod clar stabilite. Există o disproporție flagrantă între o activitate obișnuită, axată pe comentariul de texte, și strălucitele tratate care jalonează un efort intelectual, fără precedent în Evul Mediu.

Școala nu a avut rolul ce i-a fost mult timp atribuit în acest domeniu. Cea de la Chartres a fost descrisă cu prea multă dragoste și nivelul său a fost supraevaluat[1]. Învățătura dată în claustrul unei catedrale are ca misiune fundamentală să formeze clerul unei dioceze, ceea ce nu

---

[1] Cf. cu rezervele, se pare excesive, exprimate de R. W. SOUTHERN, *Medieval Humanism* [662], pp. 61-85.

necesită capacități excepționale. O învățare exactă a gramaticii, puțină logică și o anumită familiarizare cu Biblia pot fi suficiente. Încă de atunci, ne putem întreba, cui le erau destinate operele cele mai subtile, raționamentele cele mai întortocheate, argumentările cel mai bine structurate și cercetările cele mai abstracte. Ce cititori se apropie de *Gloses sur le Timée de Platon* a lui Guilelmus din Conches sau de tratatele lui Gilbert de La Porrée? Exista, oare, în jurul unei școli, o activitate intelectuală anexă, de un alt nivel, rezervată câtorva subiecți străluciți, discipoli preferați ai profesorilor? Învățământul organizat în preajma unei catedrale are el, oare, trepte diferite, în funcție de calitatea auditorilor? Organizarea unei școli catedrale ar fi atunci mult mai suplă decât se spune, iar libertatea de inițiativă foarte mare.

Nu s-ar putea lega toate dezbaterile de problemele născute din învățământ. Problemele abordate au un interes mai general și adesea o altă influență. Cei care iau parte la aceasta nu se recrutează numai din lumea școlilor.

Prima controversă de oarecare amploare derivă din tratatul lui Anselm de Canterbury, *Cur Deus homo*. Această operă, terminată în 1098, se ocupă de chestiuni fundamentale: de ce a creat Dumnezeu omul și care este rolul său în lume? Anselm, reluând o temă evocată de Grigore cel Mare, arată, că destinul omului este să înlocuiască în ceruri pe îngerii decăzuți. Perspectiva este grandioasă și exaltantă. Ea are o savoare monastică, în măsura în care destinul final al omului poate apărea ca un criteriu al modelelor de urmat în viața din această lume. Tratatul Sfântului Anselm are meritul de a face din această temă schema esențială a unei reflecții complete despre Creație, despre îngeri, despre om, despre Întrupare și viața morală. Întreaga istorie a mântuirii este tratată din acest unghi. Anselm, dialectician fără pereche, se străduiește să dea, prin toate aceste doctrine, o justificare din motive necesare. În acest domeniu, tot ce este demn de onoarea lui Dumnezeu pare să convină, și această coerență interioară, la jumătatea drumului între

un argument metafizic și o considerație estetică, ține loc de demonstrație. Totul este admirabil expus într-un dialog făcut pentru a seduce[1].

La Laon, în primele două decenii ale secolului al XII-lea, se face referire la *Cur Deus homo* și se adoptă tezele lui Anselm de Canterbury. Primul care se distanțează este Rupert de Deutz, care vede un redutabil antropomorfism în atribuirea lui Dumnezeu a unor planuri succesive[2]. Evoluția lui Honorius Augustodunensis este și mai caracteristică. Format în anturajul lui Anselm însuși, el îi adoptă, în mod firesc, tezele. *Elucidarium*, scris către 1115, prezintă aceste doctrine sub o formă vulgarizată. În lucrările sale ce au urmat, el își schimbă în întregime opiniile. Mai există și o concepție generală despre univers care îl conduce în alegerea unei noi soluții. Creația este o armonie de ființe diferite, iar fiecare dintre ele, prin natura sa, rămâne ceea ce este. Un om este un om, un înger este un înger. În consecință, a da omului vocația de a înlocui îngerii decăzuți nu mai are sens. Honorius, care cunoaște această opinie bine înrădăcinată, are grijă să-i ruineze fundamentările[3]. După el, cauza este înțeleasă. Teza nu mai este evocată, ci poate doar ca un ecou al doctrinelor trecute. Armonia lumii, descoperită într-un context de platonism cosmic, apoi propria consistență a naturii umane, legată de realismul aristotelic, interziceau să ne gândim mai mult la un destin asemănător pentru om.

Controversa apare la timpul său și este încărcată de orientări divergente. Concepțiile lui Anselm erau dominate de istoria mântuirii, iar lumea dispare în această aventură

---

1 Bibliografia Sfântului Anselm se îmbogățește fără încetare, ANSELME DE CANTERBURY, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, text latin, introducere și traducere, de R. Roques, Paris, 1963.

2 M. - D. CHENU, *La théologie au XIIe siècle* [619], p. 52 și urm.

3 Despre Honorius, personaj încă misterios, R. E. REYNOLDS, *Further evidence for the irish origin of Honorius Augustodunensis*, în *Vivarium*, t. VII, 1969, pp. 1-7. Despre legăturile cu Sfântul Anselm, cf. R. W. SOUTHERN, *Saint Anselm and his Biographer*, Cambridge, 1966, p. 210 și urm.

ce nu avea sens decât prin finalitatea sa. Universul nu era decât un decor în care omul trebuia să-și afle mântuirea. Ascetismul putea să-și găsească aici satisfacție, pe bună dreptate. De acum înainte prevalează o altă viziune a lucrurilor, ce impune un mai mare respect pentru propria soliditate a ființelor. Reflecția asupra armoniei lumii conduce rapid la punerea în evidență a naturii. Ea nu mai poate fi ocolită și impune o reevaluare a tuturor atitudinilor omenești. Angelismului vieții monastice, model convenabil în schema Sfântului Anselm, îi succede, inevitabil, un ascetism mai restrictiv pentru natură și un model de viață, mai concret, inspirat din Evanghelie. Dezbaterea intelectuală și evoluția comportamentului religios sunt în raport de armonie, fără ca să se poată urma, cu toate acestea, toate legăturile ce merg de la una la cealaltă.

Ideea de natură devine intelectualmente restrictivă până la a-și impune criteriile spiritului, la egalitate cu dogmele Bisericii. Se raționa acum ținându-se cont de natură, și aici era noutatea.

Predecesorii, prinți și savanți, nu ignoraseră lucrurile și ființele. Dăduseră adesea dovadă de cea mai insistentă curiozitate în privința fenomenelor. Gusturile lor și posibilitățile vremii nu mergeau mult dincolo de acest lucru. În secolul al XII-lea, este vorba despre cu totul altceva. Savanții înțeleg să ia lumea în considerare, în întregime și ca structură unică. Vocabularul trădează această schimbare, prin folosirea lui *universitas* în sens de univers. Astfel procedează Honorius Augustodunensis în *Liber XII questionum* și, după el, aproape toți autorii din secolul al XII-lea[1]. La drept vorbind, unitatea universului nu fusese necunoscută de cărturarii din secolele precedente. Considerațiile asupra microcosmosului și macrocosmosului presupun un unic organism. Era vorba totuși de raporturi de similitudine și nu de cauzalitate.

De aceea, în secolul al XII-lea, problema nu este de a

---

[1] *PL*, 172 c 1179.

așterne o dată în plus o listă de concordanțe între om și univers, ci de a cerceta cauzele fenomenelor. Descoperirea naturii implică această trecere de la o explicație simbolică, la o argumentație fizică. Este cât se poate de evident că discursurile anterioare nu au dispărut dintr-o dată, căci sunt încă numeroși autorii din secolul al XII-lea care gândesc conform schemelor comparative. Totuși, există, este adevărat rar, o mentalitate nouă. Ea se exprimă cu vigoare prin pana lui Guilelmus din Conches.

Cercetarea cauzelor se izbea – mai ales acolo unde credințele religioase erau direct interesate de explicații – de atotputernicia lui Dumnezeu. Guilelmus din Conches, ca un spirit foarte informat, arăta că ignorarea forțelor naturii nu slujea slava lui Dumnezeu, și "ne obliga să rămânem într-o credință fără inteligență"[1]. Nu se înțelegea peste tot astfel. Într-o scrisoare către Sfântul Bernard, Guillaume de Saint-Thierry îi reproșa că explică crearea primului om *non a Deo, sed a natura, a spiritibus et stellis*. Era indignat că povestea Evei, scoasă din coasta lui Adam, l-a făcut să surâdă, chiar dacă avea garanția autorității divine. Prefera propriile invenții și, pentru a vorbi ca un naturalist, el ignora un mare mister[2]. Or, aceste cuvinte severe veneau de la un spirit mare, sensibil, ca și toți ceilalți, la descoperirea naturii.

Interesul nou pentru natură este o mișcare atât de generală și atât de profundă, încât nici un literat nu o poate ignora și nici un autor spiritual nu o poate combate în fond. Sfântul Bernard, când a scris un tratat, *De diligendo Deo*, începe prin evocarea formelor celor mai naturale și celor mai umile ale dragostei. Spiritul secolului este de așa manieră, încât nu se poate ridica la sublimul contemplației fără să fi avut grijă de respectarea întregii ordini a lucrurilor. O asemenea atitudine este revelatoare, pentru că Bernard nu poate trece drept un naturalist. El

---

[1] GUILELMUS DIN CONCHES, *Philosophia mundi*, I, 23 în *PL*, 172 *c* 56.

[2] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De erroribus Gulielmi de Conchis*, în *PL*, 180 *c* 340.

concede ceea ce trebuie ideilor vremii și nu mai mult. Trebuie să fi fost un curent puternic pentru ca un mistic să considere potrivit să scrie astfel.

De atunci, mișcarea de gândire marcată de descoperirea naturii pare cu mult mai vastă, decât se spune în mod obișnuit[1]. Ea se exprimă diferit și implică o adevărată diversitate.

Naturalismul secolului al XII-lea este filozofic și nu datorează mare lucru experienței. Nu se poate considera un autentic sentiment al naturii strofa de introducere de la numeroase cântece de curte, pentru că aceste compoziții stereotipe își împrumută elementele din retorica antică. Dacă există natură, ea este livrescă. Se poate deopotrivă releva, la autorii latini din secolul al XII-lea, absența aproape completă a oricărei descrieri și chiar a oricărei referiri la un peisaj concret. Faptul este tulburător, oricare ar fi explicația pe care vrem să o dăm. Această percepție imediată a lumii nu este exprimată. Experiența directă pare să lipsească, ceea ce confirmă caracterul cultural și în special filozofic al descoperirii naturii.

În acest domeniu, tradiția nu este unică. Cărțile sunt foarte deosebite prin originea și conținutul lor. Se pot remarca lucrări de știință, în sensul tehnic al cuvântului, *Libri naturales* ce vehiculează cunoștințe asupra lumii naturale, tratatele de filozofie propriu-zisă și operele teologice. Rolul pe care îl joacă și unele și celelalte este foarte diferit. Se dovedește repede că numeroasele tratate de geometrie, de optică și de mecanică, traduse din arabă, nu alimentează în profunzime reflecția. Rămân la periferia conștiinței filozofice a secolului al XII-lea. Nu se întâmplă la fel cu toate lucrările care oferă o descriere a multiplelor aspecte ale lumii și ale ființelor vii. Astronomia, geografia, istoria naturală și medicina sunt rând pe rând solicitate pentru a compune vaste enciclopedii filozofice.

Imago mundi a lui Honorius Augustodunensis este împăr-

---

[1] M. D. CHENU, *La Théologie au XII[e] siècle* [619], p. 21 și urm.

țită în trei părți: descrierea lumii, timpul și evenimentele istoriei. Întreprinderea se dorește completă, exhaustivă chiar, pentru că nimic nu scapă cadrelor astfel definite. Cu toate acestea, perspectiva de ansamblu nu este de mare noutate, în măsura în care ea se poate baza pe opera lui Ioan Scottus care unește deja crearea lumii cu evoluția umanității. *Clavis physicae* de același autor este o *De natura rerum* în care regăsim deopotrivă marca lucrării *De divisione naturae*[1]. Există mult mai mult naturalism la Guilelmus din Conches, a cărui lucrare *Philosophia mundi* nu face nici o concesie supranaturalului. Fie că este vorba de climă, de ploi, de vânturi, de inundații sau de viață, de concepție, de naștere sau de dezvoltare, pentru a explica fenomenele sunt reținute numai cauzele apropiate, concrete și chiar materiale. Există la el un pozitivism cu totul stupefiant. Putem regăsi o asemenea viziune fizică a lumii în tratate de mai mică anvergură, precum *Liber de solis affectibus*, ce unește astronomia cu climatologia[2]. Aceste diferite lucrări iau în calcul datele vehiculate de tratate venite din antichitate, precum *Quaestiones naturales* ale lui Seneca, cunoscute deja de Anselm de Canterbury și difuzate în mare măsură de Guilelmus din Conches și de numeroasele traduceri după enciclopediile arabe, a căror cantitate sporește.

Filozofia și teologia intră în descoperirea naturii la un alt nivel. Revelația creștină se deschidea în Biblie prin cartea Genezei, care începe cu povestirea facerii lumii. Exista aici un text care antrena o convingere absolută și care permitea, în plus, o reflecție asupra cosmogenezei. Or, tradiția Bisericii era deja bine afirmată asupra acestui subiect, deoarece comentariile Sfinților Părinți la primul capitol din Facerea lumii, sau Cele șase zile ale creațiunii, sunt numeroase. Cărturarii cunoșteau bine îndelungile analize pe care Sfântul Augustin le consacrase acestor versete în ultimele cărți din *Confessiones*. Mai importante sunt *Homélies in Hexameron* ale lui Ambrozie de Milano, copia fidelă a unei predici a lui Vasile din Cesareea, des-

---

[1] Multă vreme inedită, această lucrare este acum disponibilă: HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Clavis Physicae*, ed. P. Lucentini, Roma, 1974.

[2] *PL*, 172 c 101 și urm.

pre același subiect. Aceste opere erau ele însele proba unei tradiții intelectuale în legătură cu subiectul respectiv și o provocare la a o continua. O reflecție asupra lumii, în legătură cu doctrinele facerii lumii, putea aluneca într-un comentariu despre Geneză, realmente predat sau simplă operă teoretică. Povestirea biblică este susceptibilă să primească interpretări oarecum diferite. Arnaud de Bonneval, un prieten al Sfântului Bernard, autor al unui *De operibus sex dierum*, nu înțelegea acest lucru la fel ca Honorius Augustodunensis sau Thierry de Chartres[1]. Inflexiunile cele mai subtile ale unui comentariu fac trecerea de la un mediu spiritual la altul. Totuși, era vorba despre opere teologice fondate pe textul sacru.

Filozofia lumii se afla pe atunci în *Timeul* lui Platon însoțit de *Comentariul* lui Chalcidius. Se adăuga la acestea opera binecunoscută a lui Macrobius, încă de neînlocuit la această dată. Platon reprezenta adevărul fizic și filozofic despre apariția cosmosului. Savanții îl puteau acomoda cu povestirea Genezei sau pur și simplu să-l comenteze. Guilelmus din Conches adoptă această ultimă soluție în ale sale *Glosae super Platonem*. Înțelegea astfel să abordeze doctrinele tradiționale, pe care nu le punea în discuție, într-o perspectivă filozofică. Platonismul, sub diferitele sale forme, nu părea incompatibil cu învățătura Bisericii. Doctrinele spiritului lumii puteau primi o interpretare satisfăcătoare, excluzând orice panteism. Explicațiile profesorului de la Chartres nu au convins pe deplin și el nu pare să fi fost insensibil la criticile formulate de Guillaume de Saint-Thierry[2].

Aceste moduri cu totul diferite de abordare a lumii nu epuizează sentimentul naturii. Toate discursurile care se țin despre dragoste puteau intra într-un capitol anex!

---

[1] HONORIUS este autorul unui *Hexameron*, în *PL*, 172, THIERRY DE CHARTRES al unui *De sex dierum operibus*, ed. N. M. Häring, *The creation and Creator of the world according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras*, în *AHDLMA*, XXII, 1955, p. 184 și urm.

[2] T. GRÉGORY, *Anima mundi* [637]

S-ar regăsi, cel puțin parțial, aceiași protagoniști. Toate aceste dezbateri sunt duse până la limită. Nu vedem ce s-ar mai fi putut adăuga la opera lui Guilelmus din Conches, pe baza cunoștințelor primite la mijlocul secolului al XII-lea. Până la înnoirea prin contribuția textelor aristotelice, învățătura despre lume stagnează. Se atinge aici propria limită a acestui efort intelectual. Bazat pe texte, el nu progresează decât prin îmbogățirea bibliotecilor și se oprește atunci când este obținută asimilarea. În sfârșit, această învățătură domină rău filozofiile divergente și se pierde în argumentări fără sfârșit. Incapacitatea de a-și imagina un contact experimental cu lumea face acest entuziasm pentru natură precar. Descoperit de cărți, universul se integrează la urma urmelor în catedrale de raționamente.

Acestei științe extrase din cărți îi corespunde o metodă de analiză și de înțelegere adaptată criticii textelor: dialectica. Este un instrument a cărui influență se întinde progresiv asupra întregii științe, din moment ce judecă toate enunțurile. Instrumentul își dobândește autonomia și secretă propriile sale întrebări. Logica domină atunci dezbaterea și își impune problematica.

La începutul secolului al XII-lea, dialectica mai înseamnă *Logica vetus* pe care a cunoscut-o Gerbert. Abia către 1140, sunt cunoscute de savanți părțile lipsă din *Organon*-ul lui Aristotel. Disputa universaliilor se dezvoltă pe baze vechi. Este cât se poate de evident că ea derivă direct din *Isagoge*, din *Categorii* și din *Perihermeneias*. Oricare ar fi interesul pur filozofic al acestei probleme, și este mare, în primul rând apare faptul că învățații sunt la unison în formularea exactă a unei probleme și în dezvoltarea ei în profunzime, cu un rafinament în argumentație cu totul nou. Capacitatea de a filozofa este cea care survine deodată, și Abélard o are din plin.

Dialectica discută despre validitatea unor propoziții precum: Socrate este un om, Socrate este muzician și Socrate este așezat. Predicatul este atributul lui Socrate. Conform naturii sale, el întreține cu subiectul relații diferite. Astfel,

calitățile accidentale, a fi muzician, nu pot institui nici o cunoaștere generală. Starea, a fi așezat sau în picioare, permite formularea de propoziții care sunt adevărate sau false, după împrejurări. Numai enunțul Socrate este un om poartă în sine o necesitate irecuzabilă. În consecință, se impune să rânduim predicatele după gradul de veridicitate pe care ele ne permit să-l atingem.

Problema logică de cea mai mare importanță este atribuirea unui predicat universal unui subiect, pentru că numai propozițiile de acest tip ne permit să atingem un adevăr universal și să întemeiem o știință. Porphyrius se preocupase în *Isagoge* de fixarea listei cu predicabile, adică de concepte atribuibile unui individ ca Socrate. El reține cinci termeni care sunt succesivi: om, animal, substanță vie, substanță corporală și, în sfârșit, substanță. Enumerarea merge, din grad în grad, de la individ până la genul cel mai vast și cel mai nedeterminat. Porphyrius își punea deja câteva probleme în legătură cu natura acestor concepte universale. Există ele în realitate sau numai în gândire? Dacă există cu adevărat, sunt ele materializate sau nu, sunt ele separate de lucrurile sensibile sau sunt angajate în materie? Porphyrius nu a răspuns.

Dialecticienii din secolul al XII-lea găsesc întrebarea abia formulată în textele de bază ale învățăturii lor. Disputa universaliilor derivă tocmai din aprofundarea acestor scurte interogații ale lui Porphyrius. Este vorba de fapt de a ști care este natura unor concepte ca om, animal sau substanță și ce fenomene, reale sau imaginare, sunt la baza acestei atribuiri colective mulțimilor de indivizi. Din pur logică, problema devenea metafizică, deoarece ea presupunea o luare de poziție cu privire la natura ființelor.

Opinia dialecticienilor din secolul al XII-lea variază între două extreme. Nominaliștii văd în aceste universalii numai cuvinte fără realitate. Realiștii, în schimb, cred că ele se regăsesc în lucruri.

Pentru Roscelin, unul din primii profesori ai lui Abélard, nu era decât *flatus vocis*. Rezistă numai indivizii total diferiți. Pentru realiști, universaliile erau, desigur,

concepte, dar care dăinuiau realmente în indivizi. Omul este cu adevărat esența individului astfel numit, care se distinge de alții printr-o serie de calități care nu pot exista în afara lui. Pe scurt, indivizii au o esență comună și se disting prin accidente, aceasta pentru a ne menține în limitele vocabularului strict aristotelic. Aceasta ar fi fost, după spusele lui Abélard, poziția lui Guillaume din Champeaux, scolastic la Notre-Dame din Paris.

Abélard pare să-și fi alungat cu ușurință profesorul de pe această poziție. El a remarcat că esența de animal nu poate fi identică la om și la câine, din moment ce diferențierea lor nu ține doar de accidente. Însăși esența lor era alta și, în consecință, conceptul de animal desemna realități care nu erau identice. Deci, acest concept nu avea nici un corespondent concret. Guillaume din Champeaux pare să fi modificat fără pricepere teoriile sale pentru a face față criticii.

Pozițiile lui Abélard sunt mai subtil elaborate. Indivizii se disting realmente unii de alții pentru că sunt de așa natură, încât nimic din ce le aparține nu se regăsește în celălalt. Lumea era într-adevăr formată dintr-o colecție de indivizi. Conceptul universal este un termen care le poate fi aplicat cu veridicitate. Pe planul pur logic, Abélard se putea mulțumi cu atât. Totuși, el admite că înseși realitățile fondează validitatea denominației, pentru că toți oamenii se întâlnesc în faptul că sunt oameni. Eroarea realiștilor este de a confunda denumirea de "om", care nu este decât un cuvânt, cu "ființa om", care este o realitate. Abélard nu poate explica exact cum unul îl creează pe celălalt.

Această dezbatere teoretică, subtilă și care deschide porțile metafizicii, ascundea folosirea cotidiană a dialecticii. A aprecia enunțurile și a le stabili importanța este o acțiune redutabilă. A trece de la critica textelor astfel concepută la comentariul Sfintei Scripturi este o îndrăzneală pe care Abélard o întreprinde încă de la șederea sa la Laon. A analiza, potrivit acestor metode, conținutul credinței sau al moralei putea tulbura anumite obișnuințe.

Dar nu exista, în afara unei anumite aroganțe, nici o voință demolatoare la Abêlard. Dimpotrivă, el căuta, poate fără îndemânare, să înțeleagă și să explice. Numai astfel, printr-o ciudată sumă de neînțelegeri se poate explica judecata severă pe care Guillaume de Saint-Thierry o emite în legătură cu unele din operele sale[1]. Istoriografia, până la o perioadă recentă, nu a făcut decât să agraveze cazul, refuzând să citească din punct de vedere istoric opera lui Maître Pierre.

Această dezbatere deschisă prin extraordinarul avânt al dialecticii face să se meargă până la problemele fundamentale ale filozofiei. Ceea ce însemna descoperirea unei lumi și a da cale liberă tuturor cercetărilor abstracte. Abélard contribuie într-o măsură însemnată la orientarea spre filozofie și teologie a conștiinței medievale. În contrapartidă, interesul pentru științele naturii și în special pentru științele exacte pare să fie în declin.

---

[1] P. ZERBI, *Guillaume de Saint-Thierry et son différend avec Abélard*, in *Saint-Thierry* [611], pp. 395-412.

Partea a treia

Dezbateri și cercetări

Istoria vieții religioase și intelectuale este o disciplină în plină mutație, mai ales pentru perioada cuprinsă între secolul al IX-lea și secolul al XII-lea. Astăzi coexistă sub acest unic titlu certitudini mai mult sau mai puțin riguros stabilite ieri și cercetările care lărgesc câmpul de investigație, utilizând noi metode și reînnoind interpretările. Integrarea într-o singură sinteză a tuturor acestor elemente rămâne încă să fie întreprinsă și nimic nu dovedește că a sosit momentul pentru așa ceva. Cu toate acestea, studiile de amănunt și noile probleme impun progresiv o modificare a ideilor primite, urmată de o implicare, destul de fundamentală, a cadrului general ce servește la elaborarea intelectuală a acestei istorii. Pe scurt, o mutație este în curs. Un titlu ca *Histoire vécue du peuple chrétien*[1] revelă în simplitatea sa amploarea schimbării. Istoria Bisericii – a ierarhiei și a instituțiilor –, care ieri era încă domeniul privilegiat al studiilor, s-a extins la întreaga mulțime anonimă a poporului. O asemenea preocupare este pentru istoric rodul interogațiilor contemporane. Este cât se poate de evident că el pune documentelor alte întrebări și se străduiește să le smulgă răspunsuri la problemele elaborate într-un context cu totul diferit. Această referire la trecut, rodnică pentru orice înțelegere, inspiră lucrări a căror axă de cercetare nu corespunde totdeauna inspirației vechilor documente. Există

[1] J. DELUMEAU, *Histoire vécue du peuple chrétien* [131].

riscul, nu al erorilor, în sensul exact al termenului, ci al unei anume supraevaluări a unuia sau a altuia din aspectele civilizației medievale, pentru că poate corespunde mai bine sensibilității de astăzi. Așa se întâmplă, de exemplu, cu religia populară, ale cărei cele mai umile manifestări rețin îndelung istoricul, care are, dimpotrivă, tendința de a neglija formele deliberate ale pietății, pentru că acestea sunt privilegiul unui corp specific: călugării. Aceste distorsiuni, ce țin de faptul că știința este tânără și în plină mutație, vor fi cu certitudine corectate în viitor.

Reînnoirea metodelor are efecte la fel de evidente. Istoriei Bisericii, prelungire într-un domeniu specific al istoriei politice și evenimențiale generale, i se adaugă o disciplină ce primește din plin toate sugestiile și toate contribuțiile diverselor științe umane. În plus față de propriile preocupări, istoricul acceptă cu plăcere, pentru a le integra în cercetările sale, punctul de vedere al sociologilor, al etnologilor, și chiar al psihologiei[1]. Lărgirea perspectivelor este aici fără limite sau aproape. Noi domenii se deschid pentru cercetare. Trebuie uneori să le reperăm exact limitele și, mai ales, să definim metodele ce ne permit să le abordăm în mod util. Sub numele de mentalități, istoricii studiază astăzi ansamblul de supoziții ce conduc sensibilitatea, reflecția și comportamentele și care, din acest punct de vedere, se înscriu în discursuri și în acte, fie că sunt obișnuite fie că sunt excepționale. Aceste dispoziții, aceste obișnuințe și chiar aceste elemente de cultură conștientă formează o țesătură strânsă și durabilă, foarte puțin vulnerabilă la accidentele și la schimbările unei conjuncturi. Înrădăcinate ca prime noțiuni sau ca referințe de bază, structurile mentale nu sunt implicate decât în ultimul rând și cu prețul unei grave crize de conștiință. Ele evoluează lent, modificându-se progresiv prin trecerea de la o generație la alta, până în momentul când pierd, uneori

[1] Este remarcabil că un etnolog ca C. Lévi-Strauss face atât de puțin diferența între etnologie și istorie, cf. *Anthropologie structurale*, Paris, 1974, cap. I.

brusc, orice consistență. Istoricii se străduiesc în zilele noastre să descrie aceste fenomene și să pună în evidență ceea ce au structural. Reușesc, uneori, să le explice evoluția, dar foarte rar își dau seama de nașterea sau de dispariția unei trăsături a mentalității.

Sublinierea faptelor atât de puternic ancorate și atât de durabile conferă istoriei o densitate pe care nu o avea înainte. Explicațiile câștigă în bogăție umană. O coerență nouă apare în acțiuni și concepții ce deconcertează, uneori, logica modernă. Faptele sunt judecate prin referire la propriile lor motivații și potrivit normelor contemporanilor. Istoria mentalităților, care incită la situarea problemelor prin referire la mediul lor, determină utilizarea documentației în echilibrul și în orientarea sa. Nu este vorba de a pune textelor întrebări moderne pentru a lămuri istoricul în legătură cu antecedentele problemelor recente, ci de a restitui în propriul lor echilibru impulsurile sensibilității și ale conștiinței. Este, într-un fel, o ecologie istorică a spiritului[1]. Istoricul ia în calcul, în măsura în care subiectul i-o permite, datele cronologice. Ritmul de evoluție a diferitelor fenomene nu este identic, iar plasticitatea atitudinilor este, de fapt, foarte variabilă. Ne vom feri, de asemenea, să credem că o mentalitate o exclude perfect pe alta. S-a putut demonstra că diferitele forme de sensibilitate în legătură cu moartea și de credințe în supraviețuire se adăugau unele celorlalte, chiar atunci când par incompatibile din punct de vedere teoretic. Istoricul se străduiește, deopotrivă, să lege mentalitățile de mediile sociale. Totuși, pentru Evul Mediu, distincția cea mai evidentă este cea care desparte atitudinile savante de comportamentele populare.

Chiar dacă cercetarea se dezvoltă pornind de la întrebări născute din preocupările din zilele noastre sau că progresează grație îmbogățirii metodelor și lărgirii ariei de prospectare, ea se bazează pentru perioada cuprinsă între

---

[1] G. BATESON, *Steps to an Ecology of Mind*, New York, 1972, traducere franceză, Paris, 1977. Acest vocabular este folosit pentru un studiu etnologic.

secolul al IX-lea și cel de al XII-lea pe aceleași surse ce pun probleme specifice. Oricare ar fi genul literar, aceste texte sunt toate opera unor clerici, cu câteva excepții rarisime, a căror semnificație trebuie discutată[1]. Autorii sunt, în același timp, savanți și oameni ai Bisericii ce se exprimă într-o limbă învățată în școli și pe care doar ei o practică în mod curent. Se evaluează foarte greu ponderea unei limbi reînviată în mod artificial, asupra expresiei mentalităților. La fel, în măsura în care gesturile bine descrise suportă interpretări fără echivoc, cuvintele pot rămâne la suprafața lucrurilor și nu ilustrează decât o excelentă cultură. Vocabularul, baza tuturor studiilor riguroase, nu influențează toate subiectele.

Învățătura transformă viziunea asupra lumii, de aceea este cert, clericii nu văd evenimentele ca vulgul. Un asemenea discurs explicativ, foarte savant la urma urmelor, poate foarte bine să nu fie decât o momeală. Poate să existe o manieră demodată de a vorbi despre probleme concrete, cum ar fi cele ale puterii, ce dau naștere unui verbiaj ciudat, profund și anacronic. Cultura poate să croiască aici rădăcini etnice și să favorizeze apariția unui univers abstract. Nu toți oamenii Bisericii sunt atât de subtili și, cel mai adesea, participă mai mult sau mai puțin la mentalitatea generală. Se regăsește la ei ecoul temerilor și al speranțelor laicilor, fără a se putea totuși discerne ceea ce adaugă ei la acestea și ceea ce scot. Savanți autentici sau simpli contactanți ai culturii, clericii dau, după caz, o reflectare destul de diferită a impulsurilor și a aspirațiilor populare. Teologii cei mai profunzi nu sunt și cei mai interesanți pentru istoric.

Acești autori nu vehiculează doar ideile altora. Oameni ai Bisericii, clericii formează o castă profesională ce are interesele sale proprii, modul său de viață, idealul său și care urmărește, în cel mai bun caz, obiectivele definite de

---

[1] *Manualul* scris de Dhuoda, opera unei femei din cea mai înaltă aristocrație carolingiană, nu poate fi considerat ca o operă populară. O femeie care scrie în limba latină nu aparține locului comun. Cf. DHUODA, *Manuel pour mon fils*, ed. P. Riché, Paris, 1975.

Biserică. De aceea, originile sociale nu se traduc în mod automat prin diferențe de comportament. Cutare fiu de om eliberat, devenit călugăr și abate, îi joacă pe seniori ca nimeni altul. Cutare frate de împărat, devenit arhiepiscop, împinge evanghelismul până la a-l face insuportabil. Atunci când clericii ilustrează punctele de vedere ale Bisericii, ei transmit informații prețioase despre pietate, spiritul de reformă și cultura clericală. Atunci când ei sunt foarte aproape de lume, legați de curte sau înfeudați unei familii, discursurile lor pot propaga mesaje ce vin din alte medii. Pe scurt, lumea clericilor fără caracteristici sociale proprii nu oferă o viziune a lumii unică.

Este cert, calitatea autorilor își pune marca asupra operelor. Or, evenimentele nu sunt văzute decât prin intermediar, fără un criteriu obiectiv pentru a corecta viziunea transmisă. Desigur, nu este vorba de a cădea într-un relativism excesiv, ci de a sublinia că diversitatea situațiilor și extraordinara varietate a opiniilor, pe care clericii le declară în legătură cu aproape totul, permit confruntări foarte rodnice. Trebuie să ne ferim să ne limităm la o singură mărturie, chiar dacă monografia este prin forța lucrurilor prima etapă a unor acțiuni mai generoase. Nu se pot trage concluzii, chiar asupra unei probleme de mentalitate, decât după ce am confruntat cele mai diverse surse.

Fie că este vorba de a interoga textele cu întrebări născute din preocupările din zilele noastre, fie că ne străduim să restituim organizarea specifică a unei mentalități, se impune să știm că la clerici există tendința de a trata mai întâi chestiunile ce îi privesc în mod direct. Ei par destul de frecvent indiferenți la viața laicilor, atunci când nu este vorba de stăpânii lor, de seniorii lor sau de un membru al familiei acestora. Din aria preocupărilor lor se găsesc cel mai adesea excluse marea masă, mulțimea și oamenii anonimi. Fără o precauție, nu se poate accepta ca o caracteristică a unei conștiințe de laic ceva ce nu este atestat decât în cea mai înaltă aristocrație.

Atunci când se întreprinde bilanțul învățămintelor ce se pot trage din diferitele surse despre viața religioasă a celor mulți, trebuie să recunoaștem că este mediocru, și cantitativ și calitativ. Descrierile exacte asupra practicilor

celor mai obișnuite sunt rare, viața de familie reținând, se pare, prea puțin atenția. Conținutul pare deopotrivă slab și, uneori, chiar degradat de-a dreptul. Spiritualitatea este o problemă de specialiști, a căror vocație este puternic afirmată. Oricât de minimă ar fi mărturia, trebuie să fie reținută, pentru că are valoarea pe care i-o conferă mulțimea.

Istoricul nu ajunge, cel mai adesea, decât la instituțiile și cadrele care determină condițiile de exercitare a vieții religioase. El cunoaște actele conciliilor, culegerile canonice, penitențialele și jurămintele ce reamintesc obligațiile importante. Aceste texte nu ne permit să cunoaștem viața morală a credincioșilor, decât într-un mod teoretic și indirect. Nimeni nu poate spune dacă aceste prescripții sunt urmate de efecte, numai dacă poate furniza proba în acest scop. În aceste condiții, aceste texte lasă loc nesiguranței. Numai lipsurile grave ce privesc personaje importante pot constitui obiect de procedură. Câteva repudieri răsunătoare sau infracțiuni dintre cele mai grave ce aduc atingere păcii sunt obiectul anchetelor, al consultărilor, al scrisorilor și chiar al tratatelor. În ceea ce privește gesturile mai exterioare, sugerate direct sau nu de devoțiune, precum cultul pentru relicve, pelerinajele sau cruciada, acestea inspiră în general un entuziasm real clericilor care vorbesc despre acestea din plin. Ar fi nedrept să ignorăm în mod deliberat aceste forme ale sensibilității religioase, care răspund atât de bine aspirației anumitor generații, care au consacrat cea mai mare parte din forțele lor acestei sensibilități. Respectul pentru echilibrul intern al mentalităților cere să se acorde acestor manifestări importanța pe care ele o au pentru oamenii acestei epoci.

Evlavia călugărilor, a clericilor și a eremiților este mai puțin rudimentară la o fracțiune notabilă dintre ei, foarte capabili, de altfel, de a-și exprima în mod direct preocupările. Accentele personale nu sunt necunoscute în această abundentă literatură. Unii sunt foarte elevați și creează o poezie magnifică[1]. Cu toate acestea, istoricul este

---

[1] Este cazul poeziei lui Pier Damiani.

interesat de preferință de mișcările de ansamblu și de evoluția generală. Exact acest aspect se impune să fie explorat. Este limpede că, din epoca carolingiană până în secolul al XII-lea, atitudinile religioase se schimbă considerabil. Dar nu există îndrăzneala pentru a scrie despre acest lucru pe deplin! Se poate aprecia dimensiunea acestei schimbări prin conturarea tabloului – chiar succint – al liniilor de forță ale devoțiunii din aceste două epoci. În zilele noastre, nu ne mai interesează a pune pur și simplu în evidență aceste diferențe, asupra cărora acordul se poate realiza destul de ușor. Trebuie să datăm diferitele etape, să explicăm în ce fel diverse atitudini sunt solidare unele cu altele și, la urma urmelor, să argumentăm toate aceste transformări. Aria de explorare nu este încă pe de-a întregul prospectată.

Trebuie să ne îndreptăm, în acest punct, atenția în mod cu totul special asupra oamenilor și mediilor ce inspiră înnoirea. Mișcarea ia naștere printre savanți sau este de origine populară[1]? Răspunsurile nu sunt nici simple nici, poate, unice. Locul învățăturii în formarea unuia sau a altuia este evident. Cu toate acestea, după anul o mie, rolul eremiților, în toate acțiunile de renovare, este în creștere. Or, dintre toate ordinele și toate profesiunile recunoscute în Biserică, eremitismul este forma de viață ce se potrivește cel mai bine cu sensibilitatea populară. Se percep bine cererile grupurilor puțin marcate de cultura savantă. În plus, se ghicește că exemplul lor suscită o reflecție și o anume aprofundare. Viața religioasă progresează în ritmul acestor descoperiri făcute de cei simpli și îndreptate spre conștientizarea clară, de intelectuali. Totuși, nu este totul atât de uniform, căci savanții nu țin seama, uneori, de proiectele evanghelice ce le par prea sumare sau nu se încred, și nu fără motiv, în propunerile de natură să dea naștere la erori. Atitudinea lor, care este rareori unanimă, conferă acestei evoluții o alură contrastantă, care face bogăția omenească. Trebuie să ne ferim

---

[1] Cf. L. K. LITTLE, *Intelectual training and attitudes toward reform (1075-1150)*, în *Pierre Abélard* [659], p. 235 și urm.

de a vedea istoria secolelor al XI-lea și al XII-lea numai prin ochii reformatorilor! Se uită, uneori, rezistențele și, mai mult chiar, motivele mediilor tradiționale. Operele din aceste secole, ce freamătă de polemici și controverse, lasă loc mai ușor conflictelor, decât povestirilor istoricilor.

Este un domeniu în care clericii sunt vigilenți fără să fie în aceeași măsură și exacți: ereziile. Ele le provoacă reprobarea și, uneori, neliniștea. Indignarea determină o înăsprire a atacurilor, o exagerare a practicilor criticabile. Imaginația nu este totdeauna mai prejos. Autorii au mai puțin grija să descrie cu precizie doctrinele, decât să le identifice cu cele ale ereticilor, deja condamnați. Inteligența procedează aici prin identificarea a ceea ce este cunoscut deja și bine etichetat. Este și mai puțin important de a înțelege motivațiile profunde ale acestor mișcări. Or, erezia, ruptură în unanimitatea spirituală și religioasă, este prin ea însăși semnul unei grave tulburări. Este un fenomen revelator și tocmai din acest motiv istoricii s-au aplecat asupra mărturiilor ajunse până la noi, așa limitate cum sunt.

Erezia face o dată în plus referire la întregul context de sensibilitate religioasă care apare ca un fundal al întregii istorii. Nu se poate înțelege această evoluție în nici unul din momentele sale, dacă nu se face efortul de a restitui ceea ce există din exigența religioasă în populație. Prin prisma evenimentelor înregistrate grație textelor, cererile fundamentale se exprimă prin emoții sau impulsuri ce dau naștere unor mișcări colective importante și puțin durabile. Sunt reluate aceleași subiecte, într-un mod mai individual, dar mai puțin anarhic, de personalitățile excepționale. Clerici, călugări, eremiți, predicatori, eretici, agitatori politici, cu toții se străduiesc să incite aceeași conștiință. Va fi făcut un mare pas în înțelegerea acestei istorii, în ziua în care se va dispune de o viziune destul de profundă a faptelor, pentru a aduna într-un singur discurs coerent mulțimea episoadelor separate, despre care au cunoștință cercetătorul și eruditul.

Nu s-ar putea discuta toate aceste probleme, ce sunt încă dezbătute, fără a fi conștienți exact de timpul care separă oamenii de astăzi de cei care au trăit cu aproape o mie de ani înainte. Nu se poate intra pe deplin în universul lor. Totul constituie o problemă, până și modul în care ei percep fenomenele elementare. Or, asupra unor chestiuni atât de fundamentale precum copilăria, sărăcia, sănătatea și boala, moartea, sfârșitul lumii, ei nu au aceleași reacții ca și contemporanii noștri. Se așteaptă rezultatul cercetărilor întreprinse asupra acestor subiecte.

I

Instituțiile și ordinul mântuirii

Asigurarea mântuirii credincioșilor este, fără îndoială, rațiunea de a fi cea mai profundă a Bisericii și, la urma urmelor, unica. După secole, clericii, de sus în josul ierarhiei, au o conștiință a acestui fapt mai mult sau mai puțin vie. Se întâmplă, după toate probabilitățile, la fel cu laicii, chiar dacă este cât se poate de dificil să punem în evidență aceasta. Or, discursul istoric se mulțumește adesea cu ambițiile prelaților, cu conflictele de jurisdicție și cu delăsarea disciplinei. Aceste nimicuri acționează asupra rezultatului. Ele pot ascunde esențialul. Timp de generații, mulțimile au așteptat mântuirea religioasă a Bisericii și au acceptat-o din mâinile clericilor. Faptul se impune și nu i se poate minimaliza importanța. Că un fenomen atât de global merită maxima atenție din partea istoricilor nu constituie nici o îndoială. Suntem departe de a ajunge la calculul final încă și astăzi.

Fără să fi fost încă tratată în fond, problema a fost abordată de mai mult de o generație, prin cercetările teologice în legătură cu locul laicatului în Biserică. Este o problemă inspirată de contextul pastoral al secolului al XX-lea, care este astfel pusă în textele medievale. De altfel, pe bună dreptate, pentru că Evul Mediu pare să fi avut mai puține rezerve cu privire la laici, decât epoca modernă[1].

---

[1] Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, 1953.

Cu toate acestea, este limpede că problematica poartă cu trăinicie marca preocupărilor contemporane. Este cazul, în special, al cercetărilor despre cateheză și despre transmiterea învățăturii religioase de la o elită, clerul, la poporul fără educație și fără cultură[1]. Multă vreme, această istorie a fost scrisă luându-se prea mult în calcul opozițiile facile dintre autoritate și libertate, ierarhie și masă, structuri și inițiative. Pentru istoria religioasă a Evului Mediu, probabil, nu ne putem aștepta la mare lucru, din punerea în practică a acestor principii. Ele presupun, mai mult decât un anticlericalism latent, o antropologie inexistentă la acea epocă, din moment ce ea derivă dintr-un individualism ce nu-și face atunci decât primele apariții.

Cu privire la mântuire, fără a avea aceleași răspunderi și nici aceleași obligații, clericii și laicii se găsesc într-o situație aproape identică. Este de datoria lor de a face ceea ce se cuvine pentru a ajunge la aceasta. Există, bineînțeles, o diferență foarte apreciabilă în legătură cu mijloacele puse în practică, iar modul de viață aduce suficiente mărturii din acest punct de vedere. Cu toate acestea, rămâne să apreciem rolul practicilor religioase în ansamblul unui comportament uman. Ele nu sunt decât o parte din acestea, dificil de disociat de credințe, în general, și de gesturile cotidiene. Sacralizarea lumii, care este încă generală, nu ne permite să distingem într-un mod clar și evident sacrul de profan. Specialiștii și cărturarii ajung la acest lucru, nu fără greutate, cu prețul unui efort de abstractizare pe care nu îl susțin vreme îndelungată. Marea masă, laicii desigur, și clericii deopotrivă, sunt inferiori, în mod foarte sincer.

Religiosul impregnează totul, într-un mod divers, după cazuri și persoane. Nimic din ce este real nu poate fi sustras influenței sale. La urma urmelor, este mult mai ușor de a concepe păcatul, decât profanul în creștinătatea medievală, pentru că greșeala se concepe ușor la fel ca și

---

[1] Această problematică apare în opera lui E. DELARUELLE, cf. *La piété populaire* [782]. O regăsim și în *La religion populaire*, Colloque du CNRS, Paris, 1979.

penitența, în vreme ce este dificil să ne imaginăm că un sector al activității umane scapă guvernării divine și grației. De aceea instituțiile au, în același timp, un aspect administrativ și jurisdicțional ce provine dintr-o istorie total pozitivă și o semnificație religioasă, pentru că este vorba despre structuri sacralizate, desigur, și, uneori, chiar de realități mistice și sfinte. Fiecare dintre aspecte poate inspira sentimente diferite și trebuie să ne ferim să tragem concluzii într-un mod unilateral. Această dualitate apare și în construcțiile de cult, grămezi de pietre aranjate potrivit unei ordini arhitecturale sau locuri privilegiate de cult și de binecuvântările sale. Biserica și regatele sunt, în același timp, realități copleșitor de laice și instituții învăluite de sacru. Din această cauză, nu se poate aștepta de la oamenii din Evul Mediu o atitudine unică, invariabilă sau pur și simplu coerentă, în asemenea măsură această dualitate îi hărțuiește în sensuri divergente. Istoria instituțiilor care încadrează neamul creștin ar trebui să se încheie printr-o interogație asupra părții de sacru cu care le învestesc oamenii.

A. CADRELE VIEȚII RELIGIOASE: EPISCOPIA ȘI PAROHIA

Centrul primitiv al vieții creștine este orașul unde, încă de la origine, episcopul, conducătorul comunității, conduce liturghia. *Civitas* romană devine episcopie, fără ca această împărțire să facă obiectul celei mai mici reflecții. Se întâmplă la fel cu organizarea provincială, ce apare mai târziu, după modelul roman. Nu există nici o îndoială că este rezultatul unei îndelungate istorii. Episcopiile sunt numeroase acolo unde orașele romane erau apropiate unele de altele. Ele sunt imense acolo unde vaste întinderi virane separau cetăți vecine. În acest cadru mediteranean originar, un ținut bogat și populat era divizat în numeroase episcopii.

Declinul vieții urbane, preponderența economiei agra-

re, apoi avântul demografic fac din vastele episcopii circumscripții predominante, cu atât mai mult cu cât, o dată cu convertirea generală a populațiilor, nu mai există biserică catedrală fără avere funciară. Episcopul, mare proprietar, dispune, în această societate instabilă, de autoritate și de puteri legate de posesiunea unor domenii vaste. Înainte chiar ca anumite funcții publice să le fie încredințate în orașe, sunt numeroși episcopii a căror putere o eclipsează pe cea a contelui. Așa se întâmplă la Bourges, încă de la începutul secolului al IX-lea[1]. Acest caz, mereu pus în evidență, nu are nimic unic. El sugerează o interpretare oarecum diferită a reformei episcopiilor, prin carolingieni.

La sfârșitul epocii merovingiene, în descompunerea generală a regatului franc, episcopii se bucură de o autoritate locală atât de excepțională, încât orașul poate apărea ca principat episcopal. Formula exagerează trăsătura, în scopul de a sublinia tendința. Or, reforma condusă de Pippinizi îi supune pe episcopi regelui, care îi numește, și limitează astfel libertatea lor de inițiativă. Conții, administratori mai eficaci, reprezintă regele în orașe și fac simțită, acolo unde pot, autoritatea unei administrații. Favorurile acordate marilor abații și întemeierea de mânăstiri private constituie tot atâtea piedici în activitatea episcopilor. Pe scurt, episcopii, aleși dintre membrii aristocrației austrasiene, participă la un sistem de guvernare care integrează Biserica Statului[2]. Episcopatul nu este, în mod cert, fără activitate politică, în interiorul, totuși, al unui cadru definit de obligații vasalice și de îndatoriri militare.

Această instrumentalizare a oamenilor Bisericii în slujba Statului sacralizat este foarte inegală, după regiuni. Ea este limitată în regatele și ducatele unde puterea carolingiană rămâne multă vreme o dominație străină și nu ajunge să se afirme durabil. În aceste ultime cazuri, evoluția structurilor religioase pare să derive direct dintr-o situație străină reformei carolingiene și mai apropiată de organizarea eclezias-

---

[1] G. DEVAILLY, *Le Berry* [185], p. 84.
[2] F. PRINZ, *Der fränkische Episkopat zwischem merowinger und karolingerzeit*, în *Nascita dell'Europa* [230], t. I, pp. 101-133.

tică a Evului Mediu timpuriu barbar[1]. Această diferență intră ca un element de explicare în istoria reformei Bisericii. Ea nu este și nu poate fi concepută în același mod de episcopii care își exercită activitățile în două sisteme atât de diferite. Modelul roman este în special acțiunea țărilor puțin marcate de influența carolingiană.

Cadrul geografic al episcopiilor pare stabil în mod cu totul special de-a lungul întregii perioade, în vreme ce condițiile în care se exercită puterile episcopale se transformă radical și în mai multe reprize. Se relevă, desigur, câteva transferuri de scaune episcopale de la o aglomerare în declin la alta, câteva împărțiri de teritorii prea vaste și conflicte de jurisdicție asupra granițelor. De o manieră mai generală, cadrul geografic al episcopiei rămâne stabil, ca și cum nimic nu venea să schimbe relațiile dintre episcop și vecinii săi și ca și cum repartizarea drepturilor asupra bisericilor între episcop, capitlu, mânăstiri și laici rămânea imuabilă. Pe scurt, tensiunile și repunerile în discuție se mulează pe această geografie, care este cu atât mai trainică cu cât nu este constrângătoare[2].

La nivel de regiune, împărțirile administrative romane supraviețuiesc deopotrivă în provincia ecleziastică. Este, la o primă abordare, un arhaism destul de inocent, din moment ce actele conciliilor locale reînvie un vocabular geografic perimat în altă parte. Realitățile sunt mai aspre și menținerea cadrului provinciei este o miză politică importantă. Mitropoliții exercită o autoritate reală asupra episcopilor în subordine, pe care îi convoacă la concilii. În special, cu ocazia alegerilor episcopale, ei exercită anumite drepturi și se bucură de o incontestabilă influență. Or, cadrul geografic al provinciei romane corespunde rareori noilor structuri politice, începând din momentul în care

[1] P. TOUBERT, *Les structures du Latium médiéval* [210], t. 2, p. 789 și urm.

[2] J. - F. LEMARIGNIER, *Aspects politiques des fondations de collégiales dans le royaume de France au XIe siècle*, în *La vita commune* [488], pp. 19-40.

Europa carolingiană se fragmentează în regate și principate teritoriale. Scaunul episcopal de la Reims, care provine de la regele Franței, are autoritate în țările Imperiului. Acvitania secundă, ce ocupă fațada atlantică de la Loara la Gironda, are drept capitală Bordeaux, unde își are reședința un ahiepiscop. Or, ducatul Acvitaniei, care acoperă cea mai mare parte din aceste teritorii, are drept centru Poitiers. Episcopul de Limoges, pe care influența ducelui Acvitaniei îl desparte, oarecum, de mitropolitul său, arhiepiscopul de Bourges, se vede constrâns să participe la conciliile provinciei sale. Recâștigarea episcopiilor subordonate ale unei provincii ecleziastice este, uneori, preludiul la introducerea reformei pontificale. Așa se întâmplă cu episcopiile de la sud de Roma în epoca lui Leon al IX-lea.

Atunci când episcopia și provincia ecleziastică apar drept cadre instituționale unde se iau deciziile cele mai generale în legătură cu problemele spirituale și politice, parohia este locul de cult obișnuit al celei mai mari părți a populației. Cu siguranță, centrul primitiv al vieții creștine este orașul, iar evanghelizarea satelor este adesea mult ulterioară. Ea se continuă, de altfel, în timpul întregii perioade în granițele creștinătății, în regiunile rămase în urmă și în munții regatelor celor mai câștigate pentru Biserică[1]. Pe scurt, este vorba aici despre cadrul instituțional elementar, a cărui realizare permite încadrarea poporului creștin. Este inutil să insistăm asupra rolului capital al parohiei în viața religioasă populară. Această instituție merită cu prisosință toate cercetările al căror obiect a fost.

Istoria întemeierii lor este lacunară[2]. În lipsa relatărilor, trebuie să recurgem la toate indicațiile pe care ni le pot furniza diferite surse. Diplomele, polipticele și chartele, ce menționează bisericile și titlul lor, ne permit să afirmăm că

---

1 E. LE ROY LADURIE, *Montaillou, village occitan*, Paris, 1975. Reiese că acest sat din Pirinei a fost evanghelizat, sumar, destul de devreme, într-o epocă ce nu poate fi precizată.

2 J. GAUDEMET, *La paroisse au Moyen Age*, în *RHEF*, t. 59, 1973, n° 162, p. 5 și urm.

anumite locuri de cult sunt anterioare unei date sigure. Informația obținută din texte nu este niciodată completă, nici vorbă de așa ceva. Prin urmare, suntem obligați să utilizăm într-un mod critic informațiile transmise de documente mai recente. Alegerea unui sfânt patron pentru o biserică răspunde unor motive bine determinate, proprii fiecărei epoci. Este destul de ușor de stabilit o tipologie: Mântuitorul, Înainte Mergătorul și Apostolii, sfinții martiri, episcopii întemeietori, confesorii locali, precum și eremiții și călugării. Or, cel puțin în principiu, numele unei biserici nu se poate schimba. În realitate, se relevă câteva modificări, cel mai adesea recente și care ne permit să-l regăsim pe sfântul patron anterior. De atunci, se poate avansa o dată probabilă pentru întemeierea cutărei sau cutărei biserici. Compararea specificului diferitelor parohii permite deopotrivă concluzii utile. Teritoriile cele mai vaste sunt cele mai vechi, iar noile creații se pot semnala prin îngustimea și forma lor ciudată. Pe scurt, cu aceste metode diferite și cu condiția de a ști să ne limităm ambițiile, este posibil să stabilim o cronologie comparativă pentru toate parohiile unei dioceze și să fixăm epoca de întemeiere a diferitelor parohii rurale, din secolul al V-lea până în secolul al XI-lea, cu o aproximație de circa o jumătate de secol[1]. La scara unei dioceze întregi, rezultatul unui asemenea studiu pare semnificativ.

În dioceza Auxerre, de exemplu, rețeaua de parohii este foarte dezlânată în epocile merovingiană și carolingiană, iar locașurile de cult par foarte îndepărtate unele de altele. Le Berry confirmă această impresie. În dioceza Limoges, burgurile rurale de oarecare importanță sunt singurele ce primesc un locaș de cult, între secolul al V-lea și secolul al VII-lea. Trebuie să fi fost atunci întemeieri episcopale. Din secolul al VII-lea până la sfârșitul celui de al IX-lea, paraclisurile, capelele private și locașurile de cult instalate pe marile domenii rurale se înmulțesc. Ele dau naștere paro-

---

[1] M. AUBRUN, *L'ancien diocèse de Limoges* [669]. Autorul expune minuțios metoda și o pune în practică într-un mod convingător.

hiilor: Aceste biserici, construite și dotate de proprietar, sunt în mod evident private, iar stăpânul exercită asupra lor numeroase drepturi. Ultimele întemeieri se fac din secolul al X-lea până în secolul al XII-lea. Devin atunci parohii biserici construite pe situri defensive și care erau înainte capela unui senior. Această transformare sancționează creșterea populației și noua împărțire a puterilor. Este, uneori, ridicată la rangul de parohie o biserică ce nu era decât un priorat dependent de o mânăstire sau de o colegială. Extinderea vieții comune, începând cu secolul al X-lea, are ca rezultat proliferarea unor mici comunități de câțiva clerici sau câțiva călugări. Instalați în apropierea unui castel sau într-un cătun, ei devin rapid concurenți redutabili pentru clerul local. În dioceza Limoges, acest al treilea val al întemeierilor de parohii nu face decât să completeze o rețea foarte densă deja, la sfârșitul epocii carolingiene[1].

Istoria parohiei rurale în Italia nu pare fundamental diferită. Burgurile primesc foarte devreme o biserică de întemeiere episcopală, unde se îndeplinesc toate ritualurile, în special botezul. Aceste biserici de botez sau *pieve* deservesc un teritoriu important și o populație mult dispersată. Redistribuirea habitatului și a puterilor, ce permite apariția satelor fortificate pe înălțimi, provoacă o reorganizare a condițiilor de exercitare a cultului. O capelă privată apare în curând, și, la concurență cu *pieve*, ea se erijează în parohie. Teritoriul anterior este în anumite cazuri dezmembrat, până la a face să dispară vechea structură. Uneori, reorganizarea este mai puțin extinsă. Ea modelează totuși geografia parohiilor, după cea a habitatului și a noilor puteri[2]. Această cronologie ce separă net două epoci diferite pare specifică.

În Germania, un studiu recent asupra regiunii Ortenau, dintre Rin și Pădurea Neagră, dă pentru un sector de 30 pe 30 km:

- 29 de întemeieri de parohii din secolul al VI-lea până în al VIII-lea,

---

[1] M. AUBRUN, *L'ancien diocèse de Limoges* [669], p. 231 și urm.

[2] P. TOUBERT, *Les structures du Latium médiéval* [210], t. 2, p. 855 și urm.

- 19 întemeieri de parohii din al VIII-lea până în al X-lea,
- 33 de întemeieri de parohii din secolul al XI-lea până în secolul al XIII-lea,
- 13 întemeieri de parohii din secolul al XIV-lea până în al XV-lea.

Aceste cifre fac să apară două vârfuri: unul în momentul evanghelizării, altul în timpul marii expansiuni demografice. Cu toate acestea, învățătura cea mai importantă din acest decont este menținerea mișcării de întemeiere de parohii chiar în împrejurări defavorabile[1].

Este necesar să reamintim că, înălțarea unui locaș de cult, chiar permanent, nu este sinonimă cu stabilirea acestei circumscripții bine definite, care este parohia rurală. Un mare proprietar poate instala o capelă la el, pentru folosul lui și al casei sale. Este biserica unui mare domeniu, a unei *villa*, pentru a folosi vocabularul epocii carolingiene. Este de fapt o construcție privată, ce rămâne proprietatea stăpânului, în ciuda atribuirii definitive de clădiri și de pământuri în slujba cultului. Dimpotrivă, burgurile rurale, *vici*, sunt locașuri de cult public, de exercitare deplină și care provin în mod unic de la episcop[2]. Or, întemeierea de parohii rurale se potrivește perfect cu această diversitate, mai mult sau mai puțin resimțită după regiuni. Ea își are importanța sa, în măsura în care întemeiază drepturile laicilor asupra veniturilor Bisericii și asupra desemnării preotului titular. În orice caz, o parohie, oricare ar fi originea sa, se caracterizează printr-un teritoriu definit și un număr de credincioși. Își are energia și limitele sale. Cei care țin de ea participă la sărbători religioase, primesc aici sfintele taine și plătesc aici dijma. Este interzis preoților titulari ai unei parohii să atragă la ei enoriași de la unul din vecinii lor[3].

Nu se întemeiază o parohie fără a-i asigura resursele

---

[1] D. KAUSS, *Die Mittelalterliche Pfarrorganisation* [680].

[2] J. -F. LEMARIGNIER, *Quelques remarques sur l'organisation ecclésiastique de la Gaule du VIIe au IXe siècle* [262], t. VII, pp. 451-583.

[3] Primele statute diocezane ale lui Theodulf, în *PL*, 105 c 195.

materiale necesare. Laicii veghează la acest lucru atunci când capelele domeniului lor devin biserici. Legislația carolingiană cere atribuirea unei manse parohului. Crearea unei noi parohii pune totdeauna probleme delicate pentru că, în afara cazului unui pământ cu totul nou, ea nu se realizează decât prin detașarea unei părți dintr-o parohie prea mare în beneficiul unui locaș de cult, până atunci secundar. Operațiunea se traduce pentru circumscripția-mamă printr-o pierdere materială, în legătură cu dijmele și ofrandele[1]. Conciliile locale discută, în anumite epoci, multe conflicte născute cu această ocazie. La drept vorbind, numai aspectul instituțional al acestor întemeieri apare în aceste litigii.

B. BISERICILE

Textele carolingiene sunt foarte clare: messa se celebrează în biserici, cu excluderea oricărui alt loc. Nu există excepție decât pentru expedițiile militare. Ceremoniile în aer liber sunt cel mai adesea procesiuni, cu relicve, ce pot avea ca rezultat adunări de pace sau adunări pentru a asculta o predică. Ele au, de asemenea, drept scop, în anumite momente ale anului, să asigure binecuvântarea cerului asupra recoltelor. Pe scurt, actele cele mai sacre și în special celebrarea misterului eucharistic au loc în biserici, în vreme ce sunt numeroase gesturile de devoțiune care se prelungesc în exterior.

Cadrul material al acestor ceremonii este multă vreme mediocru. La începutul epocii carolingiene, bisericile sunt mici, puțin numeroase și în stare proastă. Un efort de construire este continuat cu putere. El are în vedere, în primul rând, catedralele, marile abații și bazilicile de pelerinaj. Bisericile rurale beneficiază într-o măsură mai mică de generozitatea regelui și a celor mari. Rezultatul

---

[1] M. CHAUME, *Le mode de constitution et la délimitation des paroisses rurales aux temps mérovingiens et carolingiens*, în *Revue Mabillon*, 1937, pp. 61-73; 1938, pp. 1-9.

este totuși remarcabil, deoarece numărul de locuri cunoscute ce posedă biserici este în creștere. Statutele diocezane ale arhiepiscopului de Bourges, Raoul, ne-ar lăsa să presupunem că toate satele sunt prevăzute cu o biserică. Se pare că se poate ajunge la aceeași concluzie despre dioceza din apropiere de Limoges[1]. Trebuie totuși să ne ferim să generalizăm.

Nu am putea afirma că sensul religios pe care îl capătă o clădire ecleziastică este exact perceput de populație. Îndoiala pare justificată. În 817, împăratul Ludovic interzice organizarea de banchete în biserici și transformarea acestora în sală de reuniuni. Theodulf reamintește aceleași principii preoților săi[2]. La Bourges, arhiepiscopul Raoul, ce dezvoltă aceleași argumente în statutele sale diocezane, proscrie animalele din biserici și interzice să se depoziteze aici recoltele, vinul ca și grâul[3]. Nu trebuie să ne grăbim cu concluzia despre baza acestei folosiri profane, la o lipsă pur și simplu de simț religios. Mesaje identice se întâlnesc în actele conciliilor de pe parcursul Evului Mediu, ceea ce subțiază oarecum semnificația faptelor relevate. Nu se știe, în plus, dacă aceste biserici erau într-adevăr frecventate în afara duminicilor și dacă se păstra aici Eucharistia de la o săptămână la alta. Caracterul consacrat al construcției era poate mai puțin evident. În sens invers, se cunoaște, datorită acelorași statute diocezane, că populației îi plăcea să-și înhumeze morții chiar în biserică și că episcopii au dificultăți în păstrarea acestui privilegiu clerului. Această dorință intempestivă este un semn evident de religiozitate. Din aceste indicii contradictorii, putem trage cel puțin concluzia că sacrul nu este nici perceput, nici trăit în același mod de înaltul cler și de populație. Legătura cu locurile de înmormântare trimite la cel mai fundamental religios, ceea ce nu exclude totdeauna alte manifestări ale vieții sociale, episodice și chiar zgomotoase. S-ar putea să se infiltreze

---

1 G. DEVAILLY, *Le Berry* [185], p. 91, și M. AUBRUN, *L'ancien diocèse de Limoges* [669].
2 Primele statute diocezane ale lui Theodulf, în *PL*, 105 c 192.
3 *Rodulfi capitula*, în *PL*, 119 c 705.

aici câteva credințe magice. Invers, episcopii vorbesc despre biserici ca pastori formați prin studii în biblioteci, ceea ce este cu totul diferit.

Dar exact concursul învățaților și al savanților a fost solicitat pentru ridicarea celor mai prestigioase construcții. Ceea ce ilustrează un program ideologic chibzuit cu multă maturitate. Este și cazul capelei palatine de la Aachen. Toate raporturile matematice dintre diferitele dimensiuni și în special măsurătorile octogonului central trimit la textul Apocalipsei despre Ierusalimul ceresc[1]. Această preconcepție face din clădire reflectarea exactă a cetății glorioase preconizate de Sfântul Ioan și lasă să se înțeleagă că Biserica pământească, formată din credincioși care se adună într-un locaș de cult, se prelungește în această locuință veșnică. De aceea, capela palatină realizează cel mai bine în lumea aceasta ceea ce trebuie să fie esențialul vieții viitoare. Liturghia este prezentă pentru a ilustra această promisiune a unei lumi de dincolo și pentru a amplifica lecția construcției. La Saint-Riquier, edificiul lui Angilbert, dispunerea altarelor, cea a relicvelor și aranjarea chiar a abațialei tindeau să reproducă simbolic sanctuarele de la Ierusalim și în mod special pe cel al Învierii. Din această cauză liturghia messei își afla aici cadrul conceput pentru aceste mistere[2]. Semnificația construcțiilor exprima, întocmai ca liturghia ce se celebra aici, zilele de glorie ce vor veni, la care pot aspira credincioșii răscumpărați de Christos. Referirea la Ierusalim se dubla printr-o serie de aluzii la Roma și la liturghia sa constantă, ale cărei titluri erau reproduse și procesiuni imitate. Mic univers copie simbolică a orașului Apostolilor, Saint-Riquier trăia în ritmul imitației mistice. Celelalte construcții ale abației, turnurile, capelele înalte, *atrium*-ul, incinta, bisericile anexe intrau într-un program simbolic în care aluzia la Treime este prezentă fără încetare și dă celui mai simplu gest o semnificație religioasă[3].

---

[1] C. HEITZ, *Mathématiques et architecture. Proportions, dimensions systématiques et symboliques dans l'architecture religieuse du haut Moyen Age*, în *Musica e Arte figurative nei secoli X-XII* [684], Todi, 1973, pp. 167-193.

[2] C. HEITZ, *Recherche sur les rapports entre architecture et liturghie à l'époque carolingienne* [244].

[3] J. HUBERT, J. PORCHER, W. F. VOLBACH, *L'Empire carolingien*, Paris, 1968.

Aceleași elemente arhitecturale se regăsesc în construcțiile ce vor urma. Este greu să ne imaginăm că sunt fără semnificație[1]. Rotondele, criptele, corurile occidentale răspund unor preocupări religioase care se înscriu în piatră. Articularea mai multor locașuri de cult în jurul unei catedrale, al reședinței canonicilor și al palatului episcopal definește un oraș religios care este cadrul unei liturghii foarte elaborate.

Mânăstirile răspund mai mult decât orice altă construcție unui imperativ simbolic. Ansamblul – biserică, construcții și grădini – este închis cu ziduri ca un perimetru fortificat și se accede aici prin porți păzite cu grijă. Aceste limite despart de lume și izolează un spațiu sanctificat. Cetate fortificată a smereniei, mânăstirea rezistă în primul rând asaltului demonilor ce populează văzduhul, de când pământul este cufundat în tenebre[2]. Reprezentare a Ierusalimului celest apărată de îngerii săi, mânăstirea, protejată prin fervoarea rugăciunilor călugărilor săi, asigură în primul rând protecția alor săi și în mod special în momentul morții. Pe scurt, trecerea spre cer este mai bine asigurată aici. Construcțiile însele ilustrează această vocație. Incinta, imagine a lumii cu cele patru laturi ale sale, este un loc sanctificat. Biserica, în formă de cruce, desemnează destul de bine punctele cardinale și ilustrează încă o reprezentare a lumii. Acolo unde nava întâlnește transeptul se deschide un pătrat central către care totul converge. Rugăciunea cea mai oficială în mod firesc este plasată aici. Atunci când o cupolă este așezată deasupra acestei părți a construcției, ea explicitează astfel sensul simbolic. Deoarece această calotă sferică, imaginea cerului, acoperă lumea redusă la forma sa cea mai epurată, pătratul. Pe scurt, în aceste locuri, rugăciunea trece direct din lumea aceasta în cealaltă, iar ritualul care se desfășoară pe

---

1 C. HEITZ, *L'architecture religieuse carolingienne* [243].

2 Această temă este subiacentă în numeroase povestiri monastice. J. PAUL, *Le démoniaque et l'imaginaire*, in *De Vita sua* de GUIBERT DE NOGENT, *Le diable au Moyen Age*, Senefiance n° 6, Aix-en-Provence, 1979, pp. 372-399.

pământ este urmat neobosit de îngerii din cer, deoarece comunicarea nu este niciodată întreruptă. Efortul de a se desprinde de pământ, program monastic prin excelență, este ilustrat prin întreaga construcție, ce amintește fără încetare această voință de ruptură, de sanctificare și de înălțare[1].

Ceea ce poate exprima o arhitectură coerentă printr-un program explicit, un decor o poate spune într-un alt mod. Artele sunt numeroase: sculptură, orfevrărie, pictură, tapiserie, și lasă loc la multe consecințe. La numeroase efecte. Conceptele didactice pot fi ilustrate în acest cadru aproape direct. De aceea, repertoriul temelor tratate este deosebit de mare, până la sfidarea inventarului. Studiile de iconografie ne permit să refacem atât ansamblul cât și detaliul acestora. Arta decorativă are importanță prin aceea că dezvăluie preocupările comanditarilor săi și prin influența pe care o poate exercita asupra credincioșilor. În legătură cu aceste două aspecte, studiile actuale nu ne permit să mergem destul de departe, iar documentarea nu ne lasă prea multe speranțe. Sunt rari episcopii sau abații care ies din anonimat și cărora le putem atribui intenții sigure în materie de decor, ținând seama de ceea ce se cunoaște despre viața lor și, eventual, despre opera scrisă pe care au lăsat-o. Cel mai adesea, aceste referiri indispensabile lipsesc. Cu siguranță, studiul comparat al temelor identice în literatura spirituală și în decor este susceptibil de a ne oferi rezultate. Această anchetă necesită multă prudență și nu este totdeauna demonstrativă. În mod obișnuit, se arată că un text își găsește inspirația într-o lucrare precedentă sau că o operă de artă derivă dintr-o tradiție de atelier bine cunoscută. Este mult mai riscant să afirmăm că acest decor ilustrează acest text înțeles așa sau altfel. Cel mai adesea proba formală lipsește. Numai convergențele și concomitențele pot fi relevate. În acest caz, la drept vorbind, destul de favorabil, ancheta ne

---

[1] G. DE CHAMPEAUX, S. STERCKX, *Introduction au monde des symboles* [671].

permite să ajungem la același mediu de savanți și de cărturari care se află la originea doctrinelor și a programelor iconografice[1]. Cu toate acestea, expresia artistică sugerează mult mai mult decât spun textele explicit. Există un decalaj între formele acestor două limbaje care a pus câteva probleme[2].

Dintr-un punct de vedere foarte general, ceea ce necesită o reflecție este însăși prezența unui decor în biserici. Se insistă în mod obișnuit asupra caracterului său didactic, punct de vedere ce nu poate fi nici acceptat în totalitate, nici recuzat, deoarece arta creștină nu se poate reduce la ilustrarea adevărurilor dogmatice sau morale. O asemenea mânăstire, ale cărei capiteluri sunt sculptate, este rezervată prin încercuire călugărilor, și această predică în piatră nu este vizibilă pentru majoritatea credincioșilor. Asemenea fresce nu sunt în mod obișnuit îndeajuns de luminate pentru a fi văzute. Un asemenea program iconografic pare prea complex pentru a fi sesizat direct. Este obligatoriu să le recunoaștem operelor de artă o altă funcție.

Decorul bisericilor, ca și fastul liturghiei, ilustrează o teologie. Ar fi rău interpretat să-l celebrăm pe Dumnezeu prin ceremonii, fără dificultatea de a ne strădui. Nu ar fi convenabil să nu existe, pe clădirile ce îi sunt consacrate, marcată într-un fel sau altul, reflectarea preamăririi sale. Este normal să mobilizăm în cinstea sa materialele cele mai bogate și să-i punem la lucru pe cei mai capabili artiști. Tot ceea ce este jos și josnic este nedemn de a-l sluji. La ce ar fi putut fi folosite toate pietrele prețioase și toate frumusețile lumii dacă se refuză cheltuirea lor pentru Dumnezeu! Suger, abatele de la Saint-Denis, știe să expună perfect aceste principii și le-a pus în aplicare în

---

[1] H. TOUBERT, *Iconographie et spiritualité*, în *Revue d'hist. de la Spiritualité*, t. 50, 1974, pp. 265-284.

[2] De exemplu, locul infernului în portalurile sculptate romanice nu pare identic cu acela pe care îl ocupă în spiritualitate, Y. CHRISTE, *Les grands portails romans* [672].

mod excepțional[1]. Există aici o linie de acțiune coerentă și o gândire profundă. Considerată în acest context, opera de artă este ca o sfântă taină. Ea marchează prin frumusețe locurile care îi sunt dedicate lui Dumnezeu și dă mărturie despre prezența sa. Ea intră în delimitarea unui spațiu sacru[2]. Pe scurt, discursul didactic ne apare atunci ca secundar, într-atât de direct este efectul operei de artă, global și imediat.

Protestele împotriva construcțiilor prea bogate încep destul de târziu. În ceea ce îi privește pe reformatori, ele sunt inspirate de spiritul de penitență și de sărăcie care se impune în mod progresiv. Asceza nu se potrivește cu luxul, chiar dacă este exterior, și nu mai are nici o rațiune de a exista. De altfel, un decor prea somptuos ne face să ne îndoim de verticalitatea morală a vieții duse într-un asemenea cadru. Din această cauză, marile abații atrag cele mai aspre critici. Un călugăr care a renunțat la bunurile sale și a cărui viață este consacrată deplângerii păcatelor omenirii nu are nimic în comun cu asemenea locuri. Numai desfrâul sau slăbiciunea îl incită să rămână aici. Sfântul Bernard scrie pe această temă pagini cu atât mai violente cu cât îi vizează pe călugării de la Cluny, rivali, al căror prestigiu este încă imens[3]. El propovăduiește un stil sobru, lipsit în totalitate de decorație, adică pereți drepți și goi. Proscrie sculpturile și vitraliile. El înlătură anluminurile cărților. Un asemenea program este prelungirea estetică a unui ideal marcat de post, veghe și abstinență. De altfel, dacă sufletul nu este în măsură să-și afle bucuria și avântul său în rugăciune și în viața interioară, el nu le poate afla în afară, în toate divertismentele ce i se oferă. Pe scurt, mânăstirea cisterciană este ilustrarea arhitecturală a unei etici de viață.

---

1 E. PANOFSKY, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, 1967.

2 Există o apropiere ce trebuie făcută între teologia preamăririi lui Dumnezeu, care se dezvoltă la Sfântul Anselm și în școala sa, și extinderea mișcării de construcții.

3 *Apologia ad Guillelmum*, in *PL*, 182 *c* 895 și urm.

Este o construcție gândită, în strânsă dependență de idealurile noilor apostoli[1]. Polemica ce însoțește toate aceste afirmații nu este scutită de excese retorice. Nu este cert că Bernard ar fi ignorat în așa măsură funcțiile simbolice ale artei sacre.

În ceea ce îi privește pe eretici, critica este mult mai radicală. Dumnezeu, care este spirit, nu are nevoie de locuință pe pământ, iar oamenii nu construiesc decât pentru folosul lor și nu fără abuzuri. De altfel, ei se pot ruga la fel de bine într-un staul, ca și într-o capelă. Ceremoniile cultului, procesiunile, tămâierea nu valorează cât sacrificiile păgâne. Nimeni nu poate afirma fără teamă că asemenea gesturi nu sunt ofense aduse lui Dumnezeu. Acest spiritualism foarte rațional poate întâlni sentimentele cele mai anticlericale[2]. Din această cauză, aceiași predicatori atacă dijmele, drepturile clerului și înclinația acestuia de a domina omenirea. Totul, de atunci, este zdruncinat, clerul, bisericile și cultul. Atunci când mișcarea nu se transformă într-o acțiune politică, ea exprimă un radicalism evanghelic dificil de încetățenit în Biserică.

Afirmațiile reformatorilor ortodocși și cele ale ereticilor propriu-ziși, în ceea ce le înrudește, cu toate gradațiile și nuanțele perceptibile, trădează noile sentimente cu privire la construcții și la decor. Această mișcare de opinie se dezvoltă într-o perioadă îndelungată, așa încât, la sfârșitul secolului al XII-lea, nu se văd încă toate consecințele sale. Este important să identificăm mediile umane cele mai receptive. Lumea monastică, în mod evident, din moment ce profesiunea sa o angajează pe calea privațiunii totale, pare prima vizată. În ceea ce privește aspectul popular, ecoul pare sigur, fără el predicile lui Pierre de Bruis nu ar fi suscitat aceste respingeri. În ceea ce privește lumea urbană, aceasta pare puțin atinsă, de vreme ce aici nu se oprește construirea catedralelor maiestuoase. Avântul artei gotice semnifică următoarele: în Franța regală

---

1 G. DUBY, *Saint Bernard* [674].

2 PETRUS VENERABILIS, *Contra Petrobrusianos hereticos*, ed. J. Fearns, Turnhout, 1968.

și în întreaga Europă de Nord-Vest, orașele, episcopii și canonicii rămân, pentru moment, reticenți față de o asemenea rigoare. Ei nu înțeleg creștinismul precum călugării și încă și mai puțin ca ereticii.

Din această cauză, refuzarea luxului și a decorului în biserici pune, la urma urmelor, probleme foarte complexe. Trebuie, oare, să vedem în aceasta prelungirea unui impuls ascetic venit din Europa meridională, ecou estetic al unei purificări îndelung căutată și parțial obținută în domeniul moravurilor și al relațiilor cu autoritățile civile? Nu s-ar putea neglija o asemenea ipoteză! Trebuie, oare, să vedem în aceasta resuscitarea unui simplu arhaism? Populațiile rurale, legate până atunci de regulile simple ale unei religii de mântuire, nu ar fi reușit să urmeze inflexiunea mai carnală și mai christologică căpătată de creștinism. Nu s-ar putea spune. Totuși, se pare că refuzul poate fi la confluența mai multor curente, ceea ce sporește confuzia. Se poate aprecia că nu este atât de importantă, așa cum se afirmă în mod obișnuit în această epocă, partea descoperirii Evangheliei în această nouă rigoare și în această privațiune. Aria geografică a refuzului, Sudul, satele, locurile monastice solitare nu par să coincidă cu zonele de progres, de invenții umane și tehnice. Refuzul endemic al Sfântului Bernard pentru orașe ar trebui să ne pună în gardă față de orice lectură prea tributară pionieratului în legătură cu aventura spirituală cisterciană.

Clădirile anexe ale bisericilor și unele piese de decor pot căpăta o importanță considerabilă pentru devoțiunea populară. Este, în primul rând, cazul crucii. Repertoriile ne permit să ne facem o idee îndeajuns de exactă despre forma sa și să cunoaștem răspândirea sa în cursul secolelor[1]. Cu toate acestea, semnificația religioasă a prezenței sale este discutată[2]. Semn de victorie, larg răspândit pe obiectele familiale și pe morminte, ea pare să fi avut atunci

---

[1] P. THOBY, *Le crucifix* [690].

[2] E. DELARUELLE, *Le crucifix dans la piété populaire et dans l'art, du VIe au XIe siècle*, în *Etudes ligériennes d'Histoire et d'Archéologie médiévales*, Auxerre, 1975, pp. 133-144, reluat în E. DELARUELLE, *La piété populaire au Moyen Age* [782].

un rol asemănător celui al unei amulete sau al unui porte-bonheur. Lipsită de orice reprezentare a lui Christos, ea ar putea avea ca funcție îndepărtarea spiritelor rele și conjurarea soartei. De altfel, se întâlnește în același timp cu simbolurile păgâne. Într-un context indiscutabil creștin și savant, ea face uneori referire chiar la victoria lui Constantin și este atunci un atribut al împăratului creștin. Este cazul în miniatura din *De laudibus Sanctae Crucis*, a lui Hrabanus Maurus, unde este prezentată de către Ludovic cel Pios. La drept vorbind, ideea preconcepută de a imita antichități accentuează și mai mult în acest manuscris caracterul tradițional al concepțiilor[1]. În aceeași epocă, crucifixele ce apar în cărțile liturgice, sau pe coperta lor, marchează indiscutabil o schimbare, a cărei influență este redusă doar la mediile cultivate.

Numai începând cu secolul al XI-lea se răspândesc pe scară largă crucile ce poartă imaginea celui crucificat, fie că este vorba despre fresce, despre piese de orfevrărie, sau chiar de un asamblaj de lemn de esență bună ce servește procesiunilor și este plasat în biserici. Semnul de victorie lasă loc spânzurătorii unde moare un trup. Reprezentarea supliciului devine acum perceptibilă celor mulți. Cu certitudine, dispusă convenabil în raport cu Christos glorios care tronează în absidă, o cruce jalonează exact drumul pe care îl parcurge un creștin. Ea face să fie percepută în mod realist întruparea lui Christos și moartea sa. Lecția este poate prea dură pentru credincioșii ce așteptau mântuirea prin intervenția atotputernică a unui Dumnezeu ceresc. Pentru ei, viața pământească a lui Christos se confundase cu o serie de minuni ce ilustrau această capacitate de a se face stăpânul evenimentelor și al naturii[2]. De atunci, atitudinile de ostilitate față de cruce, sub diferitele sale forme, se pot explica prin această recurgere înverșunată la spiritu-

---

[1] Viena, Nationalbibliothek, mss 652, fol. 3 v.

[2] Biserica de la Oberzell, din Reichenau, are un ciclu de fresce în care viața lui Christos se rezumă la minuni.

al, ce este contrazisă prin aceste tulburătoare reprezentări. Pământescul se dezvăluia prea brutal pentru ca unii să poată vedea în aceasta calea mântuirii.

Înmulțirea crucifixelor este contemporană cu difuzarea unei sensibilități mai realiste. Încercarea și durerea sunt etapele normale, dacă nu necesare, ale vieții unui creștin care își caută mântuirea. Crucea, semn al calvarului, nu lasă să fie necunoscut nimic din ceea ce ar putea îndura eventual un discipol credincios până la moarte. Pelerinajul, în special cruciada, ilustrează într-un mod ce nu poate fi combătut acest program. A primi crucea are în acest caz un sens explicit. Nu pot alerga toți clericii și toți călugării pe drumuri, prudența și dreptul canonic se opun la aceasta. Este obligatoriu, de atunci, să se găsească un echivalent simbolic pentru cruce, pentru calvar și pentru moarte. Începuturile mânăstirii de la Clairvaux sunt descrise conform acestor exigențe. Călugării "sădesc Biserica lui Dumnezeu în rândurile lor" și suportă "persecuții, oprobrii și angoase nenumărate"[1]. Nu există, sub pana lui Guillaume de Saint-Thierry, vreo simplă exagerare retorică, ci o concepție aleasă în mod deliberat pentru a transforma viața aspră a primelor vremuri în calvar, dureros în prealabil, în pacea de care se bucură astăzi mânăstirea și care este imaginea cerurilor.

Ar fi important să cercetăm ce urme vor fi lăsat aceste reprezentări ale crucii în conștiința clericilor, în cea a călugărilor și în cea a simplilor credincioși. Suntem destul de departe de a ști acest lucru. Cu toate acestea, se relevă o simultaneitate între difuzarea unei reprezentări simbolice și o mișcare de transformare a sensibilităților. Îndeajuns de îndrăzneț este cel ce va pretinde că una dintre aceste mișcări este cauza alteia.

Sunt numeroase clădirile și anexele ce contribuie la formarea cadrului cultului creștin, și care, din acest punct de vedere, joacă un rol în sensibilitate. Este suficient aici să menționăm cimitirele și necropolele despre

---

[1] *S. Bernardi Vita prima*, Lib. I, § 35.

care va fi vorba o dată cu moartea. Ospiciile și instituțiile caritabile, oricare ar fi forma pe care o îmbracă, intră în această topografie familiară, la fel ca infirmeriile mânăstirilor. În orașe, burguri și sate, clopotele, apoi clopotnițele din momentul când există, capătă o importanță psihologică și religioasă foarte mare comparativ cu o simplă funcție de convocare și de apel. Un text din jurul anului 840 declară că, clopotul este destinat "să facă să răsune preamărirea lui Dumnezeu"[1]. Începând din această epocă, atunci când acest instrument este rar încă, clopotul se află asociat rugăciunii credincioșilor și însărcinat cu transportarea acesteia spre cer. Cuvântarea pontificalului romano-germanic pentru binecuvântarea clopotelor cere ca, prin clinchetul lor ele să preîntâmpine toate relele din această lume, să asigure protecția bunurilor și mântuirea sufletului credincioșilor. Această rugăciune, lucrarea savanților, dă gir tuturor superstițiilor pe care sunetul și împrăștierea sa le pot crea. Sub acoperirea unei devoțiuni perfect legitime își găsesc oblăduire impulsurile cele mai tradiționale în căutarea puterilor călăuzitoare. Ideea pe care și-o fac clericii și poporul despre natura sunetului ar merita să ne rețină atenția, deoarece ea sprijină credințele și le dă o foarte mare audiență. Trebuie să ne mirăm că ereticii au văzut în sunetele clopotelor vocea demonilor?[2] Acest argument de polemică populară nu are răsunet, decât dacă este considerat corect. Se bănuiește în cazul acesta un univers mental care încă ne scapă.

Cadrul cultului creștin mai înseamnă și lumina care luminează și iluminează sanctuarul. Faptul că problema are un aspect material este evident. Construcțiile romanice nu primesc multă lumină și unele slujbe se desfășoară noaptea. Abații și episcopii pun să se execute candelabre. Nu este nedemn pentru un prinț de a dărui candelabre

---

[1] E. DELARUELLE, *Le problème du clocher au haut Moyen Age et la religion populaire*, în *Etudes ligériennes d'Histoire et d'Archéologie médiévales*, Auxerre, 1975, pp. 125-131.

[2] PIERRE DES VAUX-DE-CERNAY, *Historia Albigensis*, I, 17; trad. P. Guébin și H. Maisonneuve, p. 8.

întemeierii sale favorite. Așa a și procedat ducele Tassilon pentru abația de la Kremsmüster. Călugării și clericii sunt deosebit de lacomi pentru coroanele de lumină, adică lustrele monumentale. Textele dau seama despre daruri și minunea pe care acestea o provoacă. Cel mai frumos este cel oferit de Frederic Barbarossa capelei de la Aachen, care adaugă funcției materiale un simbolism deosebit de bogat. În sfârșit, lumina exterioară poate fi învestită cu tot prestigiul culorii prin montarea vitraliilor. Este, desigur, o îmbogățire a decorului pe care o refuză călugării cei mai austeri, așa cum sunt cistercienii. Ele înseamnă totodată a conferi spațiului sacru tonalități pline de semnificație simbolică.

Lumina este, de asemenea, o teologie, în același timp, evidentă și complexă. Obscuritatea are cea mai proastă reputație. Tenebrele haosului originar sunt brusc disipate de lucrarea primordială a lui Dumnezeu, crearea luminii, în orice mod ar fi interpretat acest lucru[1]. Umbra care se răspândește pe pământ ascunde astfel mersul spiritelor rele care caută să piardă omenirea. Noaptea este plină de angoasă, iar negrul este nefast. Prin contrast, albul și lumina au o semnificație pozitivă și lasă să se întrevadă victoria asupra păcatului, asupra morții și asupra a tot ce decurge de aici. Alba mantie de biserici care acoperă pământul după un mileniu de la nașterea Domnului este semnul reînnoirii binecuvântărilor.

În sfârșit, lumina este accesul cel mai subtil pe care oamenii îl pot avea la Dumnezeu și este, de asemenea, Dumnezeu însuși, atunci când dispar conotațiile materiale. Fără a relua toate formulele biblice care sugerează asemenea echivalări, ajunge să o reținem pe cea a Epistolei Sfântului Iacob: "Dumnezeu este Tatăl Luminilor" sau cea din Evanghelia Sfântului Ioan în legătură cu Cuvântul care este "adevărata lumină care luminează pe toți oamenii"[2].

---

[1] *In Principio, Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris, 1973.
[2] Iacob. I, 17; Ioan, I, 19.

Citări asemănătoare pot sta la baza tuturor speculațiilor ideologice și a tuturor elevațiilor spirituale. Folosirea, totuși, este tributară unei reflecții născute în Orient și vehiculată de lucrarea *De caelesti Hierarchia* a lui Pseudo-Dionisie Areopagitul. Comentatorii săi, Ioan Scottus Eriugena și Hugo din Saint-Victor, aclimatizează în Occident o vedere ierarhică a lumii, în care totul derivă de la un Dumnezeu unic și supraesențial. "Orice creatură vizibilă și invizibilă, scrie Ioan Scottus, este o lumină îndreptată spre existență de Tatăl Luminilor"[1]. Ceea ce este propriu spiritului uman este puterea de a se ridica de la aceste ființe materiale până la Dumnezeu, pornind de la luminile exterioare până la iluminarea spirituală și complet interioară.

Suger pare să fi fost puțin sensibil la aceste speculații, în aspectul lor teoretic, și extrage totuși de aici principiile estetice care fondează acțiunile sale la Saint-Denis. Echivalarea dintre lumină, spirit și însuși Dumnezeu, îl incita la transformarea bisericii în poem luminos, reflectare cât mai puțin posibil materială a slăvirii lui Dumnezeu. Îi revine sufletului să-și croiască un drum ridicându-se de la această viziune la contemplație. Acest scop inițial se realizează prin *parti pris*-urile decorative și arhitecturale, a căror noutate a fost percepută așa cum se cuvine de însuși Suger. Pe scurt, această construcție înnoitoare, ce servește drept model atâtor clădiri în regatul Franței și în Europa de Nord, ilustrează de fapt principiile estetice ce se bazează pe o spiritualitate foarte elaborată.

Simfonia luminilor colorate, însărcinată cu transportarea spiritului până la realitățile ascunse ale misterelor, se alătură destul de bine armoniilor cântecului. În această ascensiune spirituală, rolul ce poate reveni vocii și muzicii nu este probabil mai puțin important. Ceea ce puteau evoca bătăile clopotelor lasă să se întrevadă pu-

---

1 Text citat de E. PANOFSKY, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, 1970, p. 39. A se vedea și: PH. VERDIER, *Réflexions sur l'esthétique de Suger*, în *Mélanges E. R. Labande*, Poitiers, 1974, pp. 699-709.

terea rugăciunii psalmodiate sau a unei melodii reluate în cor. Spiritualitatea luminii, care apare ca o noutate la inițiativa lui Suger, lasă să se întrevadă că o funcție analoagă îi revenea înainte universului sonor, cu tot ce cuprindea el. Muzica poate conduce spiritul în căutarea către celest, în aceeași măsură cu lumina. Este adevărat că sensibilitatea populară, imaginațiile și teoriile savante despre sunet trebuie să fie luate în considerare, pentru a înțelege modul în care oamenii din Evul Mediu combină expresia vocală cu rugăciunea și explică ridicarea sa la cer. Pentru ei, Dumnezeu ascultă și El este aproape de cei care I se adresează. Fiecare știe că un strigăt lansat cu putere poate avea un rol determinant în judecata pe care Dumnezeu o face fără încetare în legătură cu problemele lumii[1].

La nivelul cel mai umil, aceste cuvinte și aceste invocații însărcinate cu provocarea intervenției puterii lui Dumnezeu par, în același timp, sumare, superstițioase într-o mare măsură și puternic încărcate de emoție. Cântecul și rugăciunea liturgică, cu mai puțină urgență, par să aibă același scop. Implorările făcute fără întrerupere și potrivit regulilor își croiesc un drum până la cer, pentru a abate mânia lui Dumnezeu, iritat pe bună dreptate de păcatul creștinilor, pentru a-i aduce omagiul cuvenit și pentru a-i atrage bunăvoința și binecuvântările. Dacă această lucrare este corect împlinită, se percepe o anumită armonie între cer și pământ. Ea lipsește în alte cazuri. Biserica, loc de trecere privilegiat al acestei proslăviri interesate, este punctul unde se întâlnesc cerul cu pământul. Așa cum o raclă închide relicvele sfinților, biserica slujește drept cutie de rezonanță pentru o rugăciune care nu trebuie să înceteze niciodată pentru a fi eficace și a obține fără încetare binecuvântările lui Dumnezeu.

---

[1] J. PAUL, *Miracles et mentalité religieuse à Marseille au début du XIVe siècle*, în *Cahiers de Fanjeaux*, t. XI: *La religion populaire en Languedoc*, Toulouse, 1976, pp. 61-89. Exemplele de la sfârșitul secolului al XIII-lea nu par prea diferite de cele din perioadele precedente.

C. BISERICA, IMPERIUL ȘI REGATELE

Atunci când clericii și credincioșii se roagă cu fervoare sau din rutină, sunt ei în stare să-și dea seama exact de propria lor situație? Sunt ei membri ai unei Biserici sau credincioși ai regelui? La ei, căutarea supranaturalului se înscrie în cadrul unui regat binecuvântat de Dumnezeu și predat unui conducător consacrat, sau face abstracție de toate aceste referiri temporale pentru a se adresa lui Dumnezeu cu singura recomandare a oamenilor Bisericii? Aceste întrebări nu pot primi un răspuns clar, stabilind date, medii sociale și culturale, provincii. În mod evident, caracteristic în acest domeniu este vagul. Cu toate acestea, este sigur că, pentru un simplu credincios și chiar pentru clerici și călugări, dubla apartenență la Biserică și la un stat este dificil de conceput, într-atât este de abstractă. Pentru ca o asemenea distincție să fie perceptibilă, ar trebui ca regatele să fie în mod unic profane sau să nu existe nici stat, nici autoritate, nici prinți.

Or, nimic din aceste lucruri nu este așa. Împăratul și regii primesc ungerea și coroana și sunt, din această cauză, personaje sacre. Comparația cu o hirotonisire episcopală, oricât de sumară ar fi, subliniază asemănările exterioare potrivite pentru a face impresie asupra mulțimilor. Gesturile și ritualurile împrumutate din Biblie, foarte numeroase începând cu ungerea lui Pepin, întrețin un sentiment identic la clerici și la savanți[1]. Mai mult, puterea sacră a regilor este confirmată din generație în generație prin transmiterea, în Franța și în Anglia, a puterii de a tămădui[2]. Legitimitatea religioasă pe care o conferă miracolul se răsfrânge asupra regilor.

Evidențelor exterioare subliniate de toate liturghiile vin să li se adauge discursurile tradiționale, reluate de la predică la predică, transmise de la un comentariu al Scripturii la altul: orice putere vine de la Dumnezeu[3]. Explicațiile date

---

[1] L. HALPHEN, *Charlemagne et l'Empire carolingien*, Paris, 1947, p. 24 și urm.
[2] M. BLOCH, *Les rois thaumaturges* [309].
[3] *Epistola către romani*, XIII, 1-8.

de Sfântul Pavel nu lasă loc nici unui echivoc, nu admit nici o derogare și nu fac nici măcar excepție pentru o putere persecutoare. În concluzie, ceremoniile și doctrinele contribuie fiecare în felul său la acreditarea în întreaga creștinătate a caracterului sacru al regilor. Este cât se poate de evident că, în acest domeniu, ele confirmă tendințele, cu mult anterioare, născute din practicarea puterii în societățile cele mai arhaice.

Un asemenea context nu duce nici la dubiu, nici la denunțarea puterilor laice și încă și mai puțin la revoltă. Nu există un temei pentru rebeliunea care se bazează pe considerații specific religioase. Excomunicarea unui prinț nu pare suficientă pentru a atinge respectul religios care îl înconjoară. Ruptura legăturilor de fidelitate se bazează pe alte resentimente, chiar dacă sunt evocate îndatoririle față de Biserică. Conflictele etnice, rivalitățile de clan, disputele pentru succesiune capătă dintr-o dată o importanță considerabilă imediat ce una din părți este în măsură să pretindă că slujește Biserica. Cât se poate de firesc, în conflictele care opun Roma prinților, legații se folosesc de toate mijloacele susceptibile să determine modificarea voinței unei guvernări. La urma urmelor, nimic nu dovedește că idealurile gregoriene au reușit să rupă oricât de puțin legăturile ce îi unesc pe regi cu poporul lor, înainte de sfârșitul secolului al XII-lea. Babarossa nu este învins decât în Italia, iar puterea sa nu a fost contestată niciodată în Germania. În Franța, devotamentul dinastiei față de Roma, începând cu Ludovic al VI-lea, ne permite să eludăm problema. Anglia este mult prea închisă față de influența papalității pentru ca situația de aici să poată fi supusă vreunei contestări.

Numai clericii și savanții sunt realmente în măsură să dea sfaturi în legătură cu situația creștinului între două credințe și să-l lămurească în legătură cu îndatoririle sale. Or, o reflecție de acest fel, ce se ocupă de exercitarea puterii, a credinței și a Bisericii nu este niciodată simplă, iar soluțiile ne rezervă destule surprize. Problema se pune în legătură cu Carol cel Mare. Alcuin dă seama despre restaurarea culturii și a Bisericii sub conducerea regelui franc. Artele liberale îi oferă un punct de pornire indiscutabil în rigoarea lor tehnică. Ele fac trecerea de la barbarie la viața civilizată. Fundamente ale retoricii, ele indică principiile unei guvernări

după rațiune și virtuți. Pe scurt, idealul antic al statului profan nu este departe[1]. Or, misiunea lui Carol cel Mare nu se reduce la această întreprindere de filozof, deoarece este creștin. Luminii naturale distribuite de arte vine să i se adauge forța supranaturală conferită de credință și de botez. Viața potrivit Sfântului Spirit vine să limiteze efectele păcatului și restaurează integritatea omului. Cadrul acestei întreprinderi, care se continuă prin evanghelizarea păgânilor și botezarea lor, nu este nici un moment Biserica, ci poporul creștin[2]. Gândirea lui Alcuin este politică, deoarece statul restaurat este la originea difuzării gramaticii și a credinței. Pe scurt, poziția creștinului este exact aceea a unui credincios al împăratului, conducător religios a cărui sarcină profană se îndeplinește în misiunea sa evanghelizantă.

Alcuin abordase aceste probleme dificile dinspre arte și pedagogie, adică prin modalitatea indirectă cea mai favorabilă unei vederi profane a statului. Creștin, el nu putea în nici un caz să se mulțumească cu acest nivel elementar. De aceea reflecția sa nu putea depăși cadrul prealabil al regatului sau al imperiului. Or, caracterul religios al instituțiilor se accentuează cu împărații dinastiei Ottoriene. Creștinul este din ce în ce mai mult integrat unul Sfânt Imperiu și nu înțelege cu siguranță ceea ce îl deosebește de Biserică. Cert, împăratul poate trăi în păcat, toți clericii știu acest lucru, dar este aceasta o chestiune de stat?

Atunci când Grigore al VII-lea atacă chiar fundamentele puterii laicilor, prin gesturi ca demiterea împăratului Henric al IV-lea sau prin doctrine, ca abordările sale în legătură cu violența care conduce la nașterea tuturor puterilor, el are puține șanse să fie ascultat, poate doar de dușmanii suveranului. Aceste excese, pe care urmașii săi știu să le evite, traduc o incompatibilitate fundamentală a doctrinelor. Biserica își elaborează propriile concepții prin dreptul canonic. De o manieră din ce în ce mai sistematică, colecțiile se deschid prin capitole consacrate

---

1 Cf. *De arte rhetorica dialogus.*

2 C. LEONARDI, *Alcuino e la scuola palatina: le ambizioni di una cultura unitaria*, în *Nascita dell'Europa* [230], I, pp. 459-496.

Bisericii și privilegiilor sale. Abordarea bine organizată a materiei face să apară după cler, edificiile de cult, sfintele taine și morala. Creștinii se găsesc prinși într-un drept complet, acoperind toate aspectele vieții. Nu scapă acestui cadru decât dispozițiile speciale ale dreptului feudal, care se referă la pretențiile asupra fiefurilor și organizarea puterilor. Pentru rest, în legătură cu care poate fi emisă o judecată morală, Biserica se impune progresiv ca singura stăpână. Mai mult decât concordatele ce pun capăt disputelor dintre papalitate și regi, introducerea și difuzarea unui drept canonic, conform concepțiilor romane, fac din credincios un om supus cu prioritate Bisericii. Nimic nu ne permite să credem că această transformare a ajuns la capăt la sfârșitul secolului al XII-lea.

D. POPORUL CREȘTIN ȘI TEORIA UNOR ORDINES

Biserica mai avea de definit ce avea să ceară fiecărei categorii de credincioși, fiind înțeles că mijloacele pentru a ajunge la sfințenie nu sunt absolut identice după persoane și după funcțiile sociale îndeplinite. Încă de la sfârșitul antichității, Părinții nu neglijaseră această muncă doctrinară și sunt numeroase scrierile care, într-un fel sau în altul, se ocupă și de obligațiile unora și ale altora. La drept vorbind, o reflecție de acest gen devenea o îndatorire urgentă, o dată cu urcarea la tron a carolingienilor, deoarece interferarea societății civile cu Biserica dădea o nouă dimensiune problemei.

În Europa ieșită din invaziile germanice, apartenența etnică ajungea pentru identificarea francului, a bavarezului, a saxonului și a tuturor celorlalți. Personalitatea legilor, cât se poate de prezentă, sancționa juridic această diferență și o întreținea. Avea drept consecință o anumită separare a popoarelor și împiedica tentativele de dominare a unora de către celelalte. Un rege, străin pentru o etnie, avea multe dificultăți pentru a se menține în fruntea unui popor. Or, creștinarea face din toate aceste po-

poare o singură comunitate de botezați, care aveau aceeași credință și practicau aceeași religie. De aceea, intelectualii folosesc în legătură cu aceasta termenul de popor creștin. Vocabularul este aici foarte important, deoarece sugerează o diferențiere de Biserică, punându-i în față pe credincioși și disimulând structurile ierarhice și clerul. Acest popor creștin devenea succedaneul unei etnii în același timp cu numitorul comun multiplu al tuturor națiunilor. Această noțiune religioasă ar fi putut rămâne teoretică sau spirituală. Suveranii carolingieni îi conferă o semnificație politică, din moment ce este singura capabilă să fondeze o putere universală.

De atunci, în ciuda diferențelor etnice foarte reale, ideologia oficială a palatului consideră că nu există decât un popor creștin. Acesta era, în același timp, societatea carolingiană și Biserica. Acum fiecare trebuie să-și definească propriile îndatoriri în raport cu acest cadru, în același timp, politic și religios. Se impunea definirea funcțiilor diverse care răspundeau nevoilor și care fixau un rol pentru fiecare categorie. Teoria unor *Ordines* răspunde acestei necesități. Este o concepție generală a societății, rod al unei reflecții a clericilor și aptă să inspire o politică.

Însăși noțiunea de *ordo* vine din lumea monastică și desemnează o viață conformă unei reguli date. A urma diversele sale prescripții permite îndeplinirea vocației și atingerea unei anumite armonii între un comportament și idealul definit. A trăi astfel facilitează mersul spre sfințenie. Noțiunea poate fi extinsă la întreaga societate și angajează atunci o punere în ordine generală, despre care clericii spun cu plăcere că este îndeplinirea scopului lui Dumnezeu în lume.

Teoria se elaborează în principal pornind de la două pasaje din Scriptură, cunoscute de toți savanții încă de la începuturile epocii carolingiene și citate deja de Sfântul Bonifaciu. Parabola talanților, în Evanghelia lui Matei, permitea înțelegerea diversității de daruri și inegalitatea reală a aptitudinilor și a condițiilor. Comparația dintre Biserică și un corp uman, îndelung dezvoltată de Sfântul Pavel, per-

mitea să se desemneze fiecăruia o sarcină specifică[1]. Combinația dintre cele două permitea cele mai nuanțate vederi în legătură cu destinul fiecăruia. Nu era dificil atunci să explici și unora și altora care le erau funcțiile și îndatoririle.

Călugării se deosebeau de toți ceilalți creștini prin căutarea perfecțiunii, care îi determinase să renunțe la lume și să trăiască potrivit unei reguli. Noțiunea de *Ordo* lor li se potrivea cel mai bine, într-atât de caracteristic era modul lor de viață. Îndepărtarea lor de lume, oricât de încărcată de consecințe sociale este, este în primul rând inspirată de considerații ascetice și mistice. Ceea ce întemeiază deosebirea este religios. La fel, nu se puteau confunda clericii cu laicii, deoarece rolul lor în societate este diferit. Se pare că, în legătură cu acest aspect, clericii carolingieni se folosesc de un principiu enunțat cândva de papa Gelasius în legătură cu autoritatea pontifilor și puterea împăratului. Aceste personaje apar drept conducătorii și punctul de referință al celor două ordine ce aveau, fiecare, un mod de viață și îndatoriri. Deosebirea pare inspirată de natura puterii pe care o exercită aceste două categorii diferite. În concluzie, în timp ce împărțirea tripartită: călugări, clerici și laici pare să se impună cu un fel de logică internă ce decurge din îndepărtarea mai mult sau mai puțin mare de realitățile epocii, principiile ce au permis să se stabilească această împărțire nu par identice. Pe scurt, această enumerare, rod al unei reflecții aprofundate, combină puncte de vedere diferite.

Această deosebire nu ne oferă decât cadrele cele mai generale ale societății. Pe această bază, clericii pot fixa deja pentru fiecare îndatoririle. Legislația carolingiană este prezentă și amintește fără încetare obligațiile ce provin dintr-o stare socială[2]. Tratate mai dezvoltate fixează obligațiile unora ca și pe ale celorlalți.

Enumerarea precedentă nu definește decât cadrul cel mai general. În interiorul fiecărui grup, autorii disting tot atâtea subcategorii câte cer circumstanțele și necesitățile subiectului. Deja Sfântul Bonifaciu, comentând într-o predică comparația făcută de Sfântul Pavel între Biserică și

---

[1] *Evanghelia după Matei*, XXV, 14-17; *Epistola către Corinteni*, XII, 12-30.
[2] *Admonitio ad omnes ordines*, în MGH, *Capit.*, t. I, pp. 323-325.

corpul omenesc, recunoștea "un *ordo* al conducătorilor și un *ordo* al supușilor, un *ordo* al bogaților și un altul al săracilor, un *ordo* al bătrânilor și un altul al tinerilor, fiecare având-și propriul mers de urmat, așa cum fiecare membru are funcția sa în trup"[1]. Se înțelege foarte bine că săracii și bogații au îndatoriri și obligații diferite. De aceea fiecare situație specială din interiorul poporului creștin poate da naștere la considerații originale, inspirate de funcția sau locul din societate și Biserică. Un asemenea punct de vedere poate multiplica categoriile, fiind înțeles că aceste criterii de distincție pot fi de orice natură. În enumerarea precedentă, Bonifaciu le utilizează pe cele furnizate de putere, influența socială și vârstele vieții. Este cât se poate de evident că nu există nimic exhaustiv în abordarea sa. S-ar putea opune oamenii căsătoriți și văduvii, bolnavii și cei care se simt bine, penitenții și ceilalți creștini, membrii comunității și străinii. Proliferarea categoriilor nu este limitată decât prin inutilitatea anumitor considerații. Merită să rețină în mod special atenția criteriile care inspiră aceste divizări și, în consecință, analizarea societății.

În cadrul acestei reflecții, regii, prinții și cei mari au un tratament de favoare, din moment ce oamenii Bisericii se străduiesc să scrie spre folosul lor oglinzi, adică tratate de morală, axate pe funcțiile lor. Paolinus din Acvileia deschide seria adresându-i lui Eric, marchiz de Friuli, o lucrare *Liber exhortationis*. Alcuin îi dedică lui Guy, conte de Bretania, o *Liber de Virtutibus et vitiis* ce se ocupă mai ales de viața personală, mai mult decât de politică. Către 929, Jonas, episcop de Orléans, compune *De institutione regia* pentru regele Pepin, și *De institutione laicali* pentru contele Matfrid. Smaragdus, abate de Saint-Mihiel, scrie o *Via regia*, destinată lui Carol cel Pleșuv. În sfârșit, *De regis personna et de regis ministerio* a lui Hincmar revine încă o dată asupra acelorași probleme.

Dintre toate aceste lucrări, cel mai emoționant este *Manualul* scris de Dhuoda, soția lui Bernard de Septimanie,

---

[1] BONIFACIU, *Predica IX*, în *PL*, 82 *c* 860-861.

spre folosul fiului său[1]. Este un ansamblu de recomandări religioase și profane, unde se amestecă îndatoririle față de Dumnezeu cu obligațiile față de împărat. El trebuie, în același timp, să reușească în viață și să ajungă la mântuire. Același vocabular, puțin stângaci, descrie fidelitatea datorată prințului și lui Dumnezeu. Ceea ce reflecția are aproximativ și nesigur este gajul autenticității. Acest text este, într-adevăr, o raritate, din moment ce este opera unei femei și a unei laice. Este ecoul a ceea ce se credea despre propriile îndatoriri în mediile aristocratice, iar clericii nu au servit drept intermediar pentru a redacta.

În tripartiția carolingiană, viața socială nu ocupă un loc important, deoarece distincțiile religioase sunt cele care prevalează. O asemenea împărțire nu întemeiază raționamentul și eventual o politică, numai dacă ordinul monastic și clerul își asumă funcții deosebite clar și, în aceeași măsură, laicii rămân un corp destul de coerent. De altfel, nimic nu dovedește că realitatea socială a ilustrat cu adevărat, chiar și un singur moment, o asemenea schemă ce poartă marca clericilor, la care logica intelectuală prevalează asupra experienței. Evenimentele accentuează decalajul dintre ideologie și oameni. Călugării și clericii par să exercite aceeași funcție de rugăciune și nu doar să se distingă realmente începând din momentul în care scutirea monastică transformă geografia ecleziastică. Organisme care exercitau funcții diferite asupra aceluiași teritoriu își împart acum țara și constituie tot atâtea entități juxtapuse. La fel, evoluția istorică accentuează diferențierea care, printre laici, permite să se separe cei care luptă și cei care muncesc cu propriile lor mâini. După incertitudini și tatonări, o nouă schemă tripartită se elaborează, foarte diferită de precedenta[2].

Această împărțire este pe deplin pusă în evidență în

---

[1] DHUODA, *Manuel pour mon fils*, ed. P. Riché, Paris, 1975.

[2] J. BATANY, *Abbon de Fleury et les théories des structures sociales vers l'An mil*, în *Etudes ligériennes d'Histoire et d'Archéologie médiévale*, Auxerre, 1975, pp. 9-18.

celebrul *Poème au roi Robert* al lui Adalbéron de Laon, operă scrisă între 1027 și 1031. Subiecte identice sunt atribuite și contemporanului său, episcopului Gérard de Cambrai, prin *Gesta episcoporum cameracensium*. Câteva texte anterioare: *Les miracles de Saint-Bertin*, *Liber apologeticus* ale lui Abbon de Fleury dovedesc deopotrivă această nouă tripartiție. Găsim urma acestei dovezi și la Rathier din Verona, în traducerea lucrării *Consolation de la philosophie* a lui Boethius, datorată regelui Alfred, și în două predici, una a abatelui Aelfric și alta a arhiepiscopului Wulstan[1].

Împărțirea societății între cei care se roagă, cei care luptă și cei care lucrează, evocă tripartiția indo-europeană cu cele trei funcții de suveranitate, de forță și de productivitate. Asemănarea pare atât de evidentă, încât este în zadar, se pare, să o recuzăm sub pretextul că drumurile care conduc la această resurgență nu sunt jalonate prin nici o mărturie. O tăcere de acest fel nu are nevoie de nici un comentariu special. La drept vorbind, problema nu este să știm prin ce intermediar savanții din prima jumătate a secolului al XI-lea și câțiva alții au putut cunoaște această schemă, ci să înțelegem de ce au adoptat-o și ce relație poate să întrețină cu realitatea, în timpul acelor ani.

În *Les miracles de Saint-Bertin*, tripartiția apare cu ocazia unei povestiri de luptă împotriva scandinavilor. Contextul este pur militar, ca de altfel tot ceea ce îl înconjoară pe regele Alfred. Dimpotrivă, Adalbéron de Laon și Gérard de Cambrai se întreabă în legătură cu pacea publică ce constituie caracteristica proprie unei societăți ordonate. Abordările lor înțeleg să rezerve această funcție regilor și cavalerilor. Călugării nu au de ce să se amestece în aceste chestiuni. Pe scurt, apariția grupului *Bellatores* este evident legată de un context războinic și de rolul nou pe care îl joacă aristocrația în lupte. Ar fi greșit, pe baza

---

[1] Aceste texte sunt studiate în ADALBÉRON DE LAON, *Poème au roi Robert*, ed. C. Carozzi, Paris, 1979.

acestor mărturii, să apreciem că această împărțire tripartită nu ia în calcul decât problema păcii și a războaielor private[1]. Este puterea neașteptată a oamenilor de arme, în interiorul categoriei laicilor, evident împărțită în două, care impune revizuirea împărțirilor precedente. Această transformare a fost de nenumărate ori descrisă, din moment ce reușește să distingă net un popor dezarmat de specialiștii în luptă. Ia sfârșit efectiv, în texte și în mentalități, ficțiunea juridică întreținută încă de capitulariile carolingiene, ce făceau din orice bărbat liber un războinic.

Sfârșitul real al unității funcționale a întregii populații laice datează, oare, din momentul în care savanții dezvoltă pentru prima oară noua clasificare socială? Putem avea dubii în legătură cu acest lucru, pe drept cuvânt. Apariția unei mase dezarmate, dedicată muncii și care în mod inevitabil se identifică cu țăranii, are, încă în această epocă, o istorie îndelungată[2]. Faptul că rolul preponderent al armelor provoacă, la sfârșit, o reamenajare a concepțiilor sociale, spune mult despre importanța istorică a fenomenului. Înțelegerea faptului de către savanți pare, la urma urmelor, destul de tardivă[3].

Această tripartiție încredințează unei categorii specifice apărarea poporului împotriva păgânilor și menținerea păcii. Oricărei funcții îi corespunde o etică, a cărei creștinare este indispensabilă. Sfințenia în folosirea armelor este o temă dificil de dezvoltat, pentru că se izbește de tradiția străveche a Bisericii și de o repulsie certă pentru sânge, la clerici și la călugări. Atunci când legitimitatea activităților războinice a intrat în obiceiuri, proteste izolate se întâlnesc tot timpul în mediile ecleziastice. Nu există niciodată unanimitate printre clerici, în legătură cu armele și folosirea lor. Din acest punct de

---

[1] G. DUBY, *Les trois ordres* [187].

[2] O. NICCOLI, *I sacerdoti i guerrieri i contadini. Storia di un'immagine della società*, Torino, 1979.

[3] C. CAROZZI, *Les fondements de la tripartition sociale chez Adalbéron de Laon*, în *Annales, ESC*, juillet-août 1978, pp. 683-702.

vedere, trebuie luată deopotrivă în considerare atracția, uneori singulară, pe care mânăstirea o exercită asupra cavalerilor. Autorii dezvoltă cel mai adesea o temă mult mai ambiguă. În lucrarea *La vie de Géraud d'Aurillac*, Odon de Cluny arăta că eroul său, înarmat și cu cască, avea o inimă de călugăr. Doar obligațiile îi rețineau, în ciuda sa, în lume, iar acțiunea sa în favoarea săracilor justifica această întârziere spre convertirea monastică. Această discordanță între funcția exercitată și sentimentele interioare este un loc comun, la care autorii de vieți ale sfinților fac adesea apel, pentru a explica comportarea membrilor aristocrației înainte de intrarea lor în mânăstire. Chiar și ceea ce poate avea retoric arată această incapacitate a abordării sfințeniei în folosirea armelor. Trebuie să subliniem că acest dezacord dintre inimă și brațe poate fonda o morală a interiorității sau o spiritualitate și poate deschide astfel trecerea la concepții care nu se mai articulează pe funcție.

Apariția grupării războinicilor nu reglează deloc problemele subsidiare: cele care se ocupă de relația regelui cu cavalerii săi. În această schemă nouă, suveranul pare iremediabil înclinat să se alăture oamenilor de arme, să devină primul dintre ei și modelul lor. De la regele episcopilor la regele cavaler, evoluția este clară și comportă o anumită desacralizare a regalității, oricare ar fi legăturile sale cu clerul[1]. Puterile religioase ale regelui își pierd deopotrivă justificarea, iar disputa investiturilor subliniază această evoluție. Cât despre pace, oricare ar fi lucrarea regelui sau încheierea unui jurământ ce îi leagă pe războinici între ei, ea nu este diferită în substanța ei.

În sfârșit, clerul nu se poate dezinteresa de mântuirea poporului care nu poartă arme. Abordarea funcției celor

---

[1] C. Carozzi, *D'Adalbéron de Laon à Hubert de Moyenmoutier: la désacralisation de la royauté*, în *La Christianità dei secoli XI e XII in Occidente coscienza e strutture di una società*, Miscellanea del centro di Studi Medioevali, t. X, Milano, 1983, pp. 67-84.

din categoria *rustici* sau din categoria *rudes* nu ne inspiră reflecții profunde. Sarcina țăranilor pare atât de grea, încât unii clerici apreciază că sudoarea lor le deschide poarta Paradisului[1]. La urma urmelor, sub o formă puțin surprinzătoare, nu este vorba decât de o temă funcțională.

[1] Honorius Augustodunensis, de exemplu, dezvoltă această idee.

II

Viață profană, viață religioasă

Distincția dintre profan și religios, atât de familiară tuturor spiritelor moderne, nu se impune cu atâta claritate oamenilor din Evul Mediu. În epoca carolingiană, ea nu a circulat și nu apare decât parțial prin urmare, cu ocazia unor dureroase conflicte. Această primă constatare ar merita o verificare detaliată, numai pentru a cunoaște exact domeniile în care laicizarea este mai precoce și disciplinele intelectuale ce poartă această reajustare. Rolul diferitelor medii sociale și profesionale în această evoluție nu este, nici el, un câmp de studiu de neglijat[1]. Este cât se poate de evident că fuziunea durabilă a profanului cu sacrul nu trebuie pusă pe seama vreunei cecități sau a unei mai mici capacități de discernământ, ci este consecința logică a unei percepții globale și unitare a lumii. Este distincția care cere efort și cercetare.

Istoricul este mai puțin legat astăzi de explicarea unui fenomen de viziune a lumii, prea tradițional și prea durabil pentru a fi în întregime de competența sa, decât să aprecieze consecințele acestei atitudini fundamentale în legătură cu comportarea oamenilor în Evul Mediu. În secolele în care se face rău distincția dintre sacru și profan,

---

[1] A se vedea, cu titlu de exemplu, pentru alte secole, G. DE LEGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, 5 vol., Paris, Louvain, 1956-1964.

acțiunile umane, situațiile și raporturile sociale pot avea o implicare religioasă, pierdută după aceea și de fapt neglijată de un observator format în analizarea altor contexte. De aceea, pare imposibil să discutăm despre evlavia acestor timpuri fără să fim siguri de însemnătatea exactă a fiecărui gest și a fiecărei atitudini, susceptibilă să aibă, la o a doua lectură, un sens religios. În concluzie, se impune să evaluăm partea de sacru ce poate fi vehiculată de acțiunile ce aparțin vieții profane. A constata pur și simplu absența devoțiunilor și a atitudinilor religioase, devenite de-a lungul secolelor familiare, nu este suficient pentru a dovedi că nu există la laicii din cutare sau cutare epocă nici evlavie, nici spiritualitate[1]. Locul religiosului este la ei pur și simplu diferit, iar echilibrul general al exprimării sentimentelor se resimte din această cauză.

Trebuie deopotrivă să evităm să judecăm viața religioasă luând drept criteriu normele creștinismului modern și contemporan. Există riscul de a formula exigențe nesesizate și de a respinge conduite obișnuite. Gesturile și atitudinile fiecărui secol se apreciază în comparație cu modelele primite și acceptate. Fără acest efort, nu se pot înțelege motivațiile religioase ale cruciaților, de exemplu. A se înșela în acest domeniu aruncă o lumină falsă asupra tuturor perspectivelor.

În realitate, distincția dintre profan și sacru nu pare nici să ghideze percepția universului nici comportamentul uman. Împărțirea pe care o propune în două domenii diferite este prea abruptă pentru a fi exactă.

Lumea este condusă de Dumnezeu care a creat-o și care a răscumpărat-o, nimeni nu are nici o îndoială în legătură cu aceasta. Prezența sa este imediată și nimic nu scapă atenției sale vigilente. Asupra acestui punct, textele evanghelice cele mai familiare confirmă sentimentul general. De El depind ploile binefăcătoare care fac să încol-

---

[1] Foarte interesantă pentru acest subiect este contribuția lui E. DELARUELLE, *La pietà popolare nel secolo XI*, în *Relazioni del X Congresso internazionale di Scienze storiche*, Florența, 1955, t. III, pp. 309-332. Reluat în *La piété populaire* [782], p. 3-27.

țească recoltele, înmulțirea turmelor, viața și reușita. El își protejează credincioșii, pe cei care îl roagă și care se lasă pe mâinile sale. Mânia sa poate fi îngrozitoare, iar lumea se resimte imediat, din moment ce, dereglată, se îndreaptă către haos. Atunci, clerului îi revine să convoace întreg poporul la ceremoniile de ispășire, necesare restabilirii armoniei dintre cer și pământ. Această teologie simplistă lasă puțin loc faptului natural, ce se explică prin el însuși. De atunci, nimic nu este profan în sensul propriu al cuvântului. Recolta este semnul binecuvântării lui Dumnezeu, intemperiile, rodul mâniei sale. Totul este mai mult sau mai puțin sacru. Sunt perceptibile grade și ele conduc până la sanctuar și la mormintele sfinților. Locurile sacre se organizează după o veritabilă topografie mitică, a cărei tipologie merită să ne rețină atenția. În centrul sistemului se desfășoară fervoarea sau se dezlănțuie blasfemia, la periferie poate domni o nepăsare vremelnică. Într-un asemenea cadru, toate acțiunile sunt grave, iar cuvintele nu sunt, nici ele, mai puțin grave.

Profanul nu mai este deloc o categorie a comportamentului uman. Toți credincioșii știu că destinul lor trebuie să se împlinească pe lumea cealaltă, după ce vor fi dat socoteală despre acțiunile lor și despre cele mai mărunte gânduri. De aceea, tot ceea ce pot face ei, și chiar concepe, provine din acțiunea bună sau din păcat. Nimic nu scapă acestei clasificări morale sumare, accesibilă cu ușurință și eficace, în mod incontestabil. Or, această împărțire nu o acoperă deloc pe cea care ar permite izolarea unui domeniu profan, în care acțiunile nu ar avea nici o semnificație morală directă și în care regulile ar fi diferite de cele impuse în altă parte. Viața mundană nu este indiferentă, ea este dăruită păcatului. Este, cu siguranță, dintre sectoarele de activitate unde a spune ce este drept nu ține de Biserică, în materie de transmitere a unui fief, de exemplu, iar acest lucru nu-i scutește pe prinți să acționeze în acest domeniu în conformitate cu justiția. Lipsa ei este tot o greșeală sau un păcat. Imperativele religioase se pot face simțite aici ca și în altă parte.

Pe scurt, sensibilitatea medievală lasă atât de puțin loc profanului propriu-zis, încât acțiunile vieții civile, de la cele mai simple la cele mai complexe, pot rezulta dintr-o apreciere religioasă. Această dimensiune este, în câteva cazuri bine cunoscute, evidentă în mod cu totul special.

A. PACEA

Rădăcinile ideologiei de pace merg foarte departe în trecutul popoarelor barbare instalate în Europa Occidentală. Atât de departe, pe cât permit textele să pătrundem în analiza puterii asupra vasalilor și a justiției, acolo, într-un plan secund, se profilează o concepție a ordinii sociale care întemeiază ca o consecință organizarea păcii. Ducii și regii au ca misiune să asigure oamenilor care formează poporul lor pacea, adică o stare de concordie care să garanteze apărarea persoanelor și a bunurilor. Amenzile de compromis, care pedepsesc infracțiunile, dau deopotrivă satisfacție părții lezate și restabilesc astfel pacea, punând capăt înlănțuirii de răzbunări reciproce. Întreaga organizare judiciară are drept scop să impună aceste tranzacții care pun capăt războaielor private. De aceea, a face dreptate înseamnă a constrânge oamenii să trăiască în pace. Aceste principii dau naștere noțiunii de pace publică, cuvânt de ordine al limbajului politic carolingian. Regele și funcționarii săi au ca sarcină esențială menținerea sa peste tot, în principal în favoarea celor care sunt incapabili să-și revendice drepturile.

Clericii carolingieni tind să-și facă din această adeziune la pacea publică o îndatorire morală. La drept vorbind, nu este decât un capitol special al unei transformări generale a obligațiilor civile în imperative religioase. În acest caz, rațiuni puternice militau în favoarea acestei asimilări. Era de neconceput faptul că, dintre ei, unii creștini sunt divizați până la certuri și sânge. Pacea publică mergea cu mult înaintea celor mai evidente cereri

ale creștinismului. Nimeni nu se îndoiește că ea poate fi prealabilul constituirii unei comunități frățești. Sub acest aspect, pacea publică putea trece în mod legitim drept ordinea dorită de Dumnezeu pentru societatea însăși.

Prinții și Biserica se străduiesc să mențină această stare de concordie, folosind mijloacele din competența lor. O pacificare generală este pentru clerici semnul unei carități răspândite în întreg neamul creștin. Or, o comunitate de botezați, purtând deja, grație acestei sfinte taine, semnul mântuirii, renunțând la certuri și agresiuni, trăind potrivit legilor și respectând pacea, este prin urmare chiar un popor de sfinți. De la pace la starea de indulgență, drumul este scurt și pasul este repede făcut. Încă de atunci, pacea este în același timp legea civilă și ordinea mântuirii. Regele și clericii conduc poporul creștin către soarta sa, viața veșnică, făcându-l să trăiască prin constrângere sau prin convingere, conform cu legile care guvernează pacea publică. Ei stabilesc astfel ordinea dorită de Dumnezeu, grație căreia mântuirea ajunge la popor. Sanctificarea este în primul rând o acțiune a vieții publice ce culminează într-o unanimitate morală și spirituală. Acest optimism, puțin sumar, este în mod progresiv temperat de descoperirea păcatului, a nedreptăților și a opresiunilor.

Legislației carolingiene îi revenea să transforme această înaltă teologie în reguli concrete, susceptibile să fie aplicate de funcționari. Nici un text nu este la acest capitol mai explicit decât Capitularul general al *Missi Dominici* din 802[1]. Această trimitere generală de anchetatori și de reformatori trebuie să pună capăt abuzurilor evidente, care rup pacea între creștini. Unii fac să prevaleze propria lor justiție asupra bisericilor lui Dumnezeu, asupra săracilor, asupra văduvelor, asupra minorilor și asupra altor creștini. Pe scurt, ei uzurpă drepturile în detrimentul altora, ceea ce este foarte exact genul de delict pe care îl reprimă proclamația regală.

---

[1] *Capitulare Missorum generale*, în MGH, *Capit.*, t.I, nº 33, p. 91 și în mod special § 1.

Carol cel Mare își însărcinează episcopii, abații și laicii de vază să restabilească dreptul în cadrul unei misiuni generale, ale cărei principii sunt expuse pe larg. Le revine acelor *Missi* să prescrie fiecăruia să trăiască potrivit regulilor din *ordo* de care aparține și de a fi astfel credincios promisiunii sale sau profesiunii sale. Datorită acestui fapt, fiecare se va putea bucura echitabil de dreptul său. Concluzia se impune de la sine, ca și consecința acestei reordonări: "Toți să trăiască în bunătate și pace perfectă".

Acest pasaj din regula fiecărei *ordo*, care întemeiază dreptul fiecăruia la pacea care este echivalentul carității, merită să fie subliniat, într-atât marchează de bine etapele ideologiei carolingiene. Este adevărat că abuzurile există. Victimele principale ale acestora sunt bisericile, săracii, văduvele și minorii, adică aceia care nu au arme pentru a se apăra ei înșiși. Datoria regelui este de a veghea la protecția lor, acesta fiind singurul mijloc de a așeza pe fiecare în dreptul său. Este o obligație specială care le incumbă *Missi*-lor. Această atenție justificată pe care regele și funcționarii săi o au pentru biserici, săraci, văduve și minori introduce, printre creștini, o distincție prin desemnarea nominală a celor care merită un sprijin special. Există, desigur, un oarecare risc în a vedea dreptul și morala de o parte și agresivitatea și injustiția de alta. Aceste remarci, oricât de fondate sunt în fapt, introduc o distincție a cărei forță morală se face simțită apoi.

Menținerea păcii publice rezumă obligațiile unui guvern. Exercitarea justiției nu are alt scop, folosirea armelor și represiunea nu au alte justificări. În tradiția carolingiană, această datorie revine regilor. Se adaugă la aceasta o misiune specială de protecție față de cei care pot fi victimele abuzurilor. Sistemul este coerent și poate funcționa ca atare, atâta vreme cât regii au suficientă putere pentru a o face. Slăbirea autorității regale nu aduce modificarea sensibilă a acestei ideologii politice. Misiunea lor este asigurată de prinții teritoriali, care exercită în locul lor puterile de comandă. Ei nu sunt lipsiți de mijloace, cu toate acestea nu sunt unși precum regii, iar acțiunile lor

nu reușesc să se înscrie în cadrul unui plan divin. Intervențiile lor par mai puțin legitime și în consecință criticabile. Atunci când puterea se bazează pe senioriile castelane, conjugarea exercitării justiției cu folosirea forței armate dovedește că este vorba, încă o dată, de o organizare destinată să mențină pacea, la scara unui mic district. Continuitatea ideologică este evidentă, chiar atunci când nu mai este vorba de aceeași structură politică. Permanența aceluiași proiect în situații atât de diferite dezvăluie profunzimea scopului. El își păstrează întreaga sa valoare, oricare ar fi violențele reale care îi subliniază necesitatea în același timp cu precaritatea[1].

Organizarea păcii de către laici nehirotonisiți năștea critici, mai ales acolo unde incapacitatea puterii regale părea iremediabilă. Ideea că episcopii și abații puteau să se amestece nu avea nimic șocant. Așezați printre mărimile regatului încă din epoca carolingiană, ei aveau obiceiul de a participa la adunările ce se țineau în jurul regilor și al prinților și nu ignorau nimic din problemele cele mai pământești. Unii dintre ei, titulari ai drepturilor comitale, exercitau de fapt funcții care îi făceau principalii răspunzători în menținerea păcii. Conducători ai unei Biserici, ei erau mai interesați decât oricine în protejarea clericilor și a bunurilor Bisericii, împotriva oricărei violențe și a oricărei uzurpări. În fine, faptul că episcopii au luat inițiativa de pace în Auvergne și în Acvitania nu este de mirare.

Încă de la începuturile acestei mișcări, episcopii se străduiesc să obțină concursul aristocrației în această luptă împotriva brigandajului[2]. Legăturile de familie și apartenența la același mediu social facilitează aceste convergențe. În 975, la Conciliul ținut la Puy, episcopul, fiu al contelui de Anjou, poate conta pe ajutorul contelui de Gévaudan, cumnatul său, ca și pe acela al părinților

---

[1] G. DUBY, *La société aux XIe et XIIe siècles* [188].
[2] H. HOFFMANN, *Gottesfriede und Treuga Dei* [704].

episcopului de Clermont, care asistă la această adunare. La Narbonne, în 990, arhiepiscopul Ermengaud este înconjurat de episcopii din provincia sa și de prinții cei mai puternici ai regiunii. La diferitele concilii de pace ținute la Poitiers, în primii treizeci de ani ai secolului al XI-lea, ducele de Acvitania este totdeauna prezent. Pe scurt, episcopii care iau inițiativa acestor adunări înțeleg să obțină, de la cei care dispun în mod real de putere, angajamentele necesare pentru restabilirea păcii. În acest scop, îi solicită în primul rând pe prinții teritoriali și cea mai înaltă aristocrație. Cavalerii și poporul sunt convocați pentru a-și aduce concursul, pentru a participa la jurăminte și la ceremonii. Chestiunea nu se rezolvă prin ei decât în lipsa celor menționați înainte, ceea ce se întâmplă rar.

Povestirile lui Adhemar din Chabannes și ale lui Radulfus Glaber, ce confirmă acțiunile diferitelor concilii, ne permit să urmărim modul în care se extinde pacea lui Dumnezeu în Acvitania, în Languedoc, în Burgundia și în întreaga Franță. Cronicarul burgund prezintă, destul de exact, cronologia, precum și geografia acestor inițiative, până la granițele regatului și ale Imperiului[1]. Efectiv, după această primă adunare, din 975, ținută în jurul episcopului de Puy, mișcarea pare să-și fi avut punctul de plecare în conciliile ținute în 989 și 990, la Charroux și la Narbonne. Cunoaște primele progrese în Acvitania, în jurul anului o mie. Episcopii se reîntâlnesc la Limoges în 994, în 1000 și 1014 la Poitiers. În această provincie, există o recrudescență a activității în jurul anului 1030, prin conciliile ce se țin la Bourges în 1031, la Limoges în 1028 și 1031, la Poitiers în 1036. Prin Sudul Franței și Valea Rhônului, unde apare înaintea anului o mie, așa cum o dovedește conciliul ținut la Anse, în 994, mișcarea

[1] G. DUBY, *Les laïcs et la paix de Dieu*, în *I Laici nella "societas christiana"* [705], pp. 448-461, reluat în G. DUBY, *Hommes et structures du Moyen Age* [699], pp. 227-240.

abordează Burgundia, unde se dezvoltă începând cu anii 1020. Cucerește, imediat, Franța.

Până spre mijlocul secolului, conciliile de pace se țin aproape peste tot în regatul Franței cu o predominare, totuși, în Sud (sudul Franței). Dincolo de acest mijloc de secol, restabilirea păcii, care rămâne o preocupare constantă a episcopilor, lasă locul, în mod progresiv, noilor griji. Treptat, reforma Bisericii devine problema esențială. De atunci, instituțiile de pace pierd din putere, ținând seama de noul context, mai puțin favorabil unei colaborări strânse între aristocrație și Biserică.

Conciliile de pace sunt adunări ale celor mari, laici și ecleziastici, unde se deliberează în legătură cu măsurile ce trebuie luate și cu regulile ce trebuie edificate. Ele sunt și ceremonii, în care, în mijlocul unei mari mulțimi, se arată relicvele sfinților și se fac jurăminte. Cele două aspecte nu se pot disocia.

Întâlnirile la care se înghesuie mulțimile au loc pe câmpiile din imediata apropiere a orașelor, din rațiuni materiale foarte evidente. Așa se întâmplă la Limoges, în 994. Adhemar din Chabannes, prin care sunt cunoscute faptele, critică din plin această gloată de oameni *"in ... Monte Gaudii loco"*, din care face un Montjoie, chiar dacă este vorba de Montjovis[1]. Această participare a populației este provocată de o epidemie a răului celor înflăcărați. Un asemenea flagel este, desigur, rodul păcatelor poporului din Acvitania. Episcopii prescriu posturi și rugăciuni, pun să fie purtată până la Montjovis racla Sfântului Marțial și cer să fie aduse, în același loc, relicve de toate felurile.

Episcopii văd în violență, războaie, uzurpări și tăgada justiției cauza tuturor acestor nenorociri. De aceea li se pare necesar să țină cu mărimile laicilor o adunare de pace, pentru ca poporul să nu piară în întregime. Reuniți în conciliu, arhiepiscopii de Bourges și de Bordeaux, episcopii de Saintes, Clermont, Le Puy, Périgueux, Angoulême

1 Cf. M. AUBRUN, *L'ancien diocèse de Limoges* [669], p. 202 și urm.

și Limoges, ducele de Acvitania și seniorii cad de acord asupra unui pact de pace și de dreptate. Specialiștii în drept vor pune capăt certurilor care îi opun pe oameni unii contra altora și, de acum înainte, pacea și prietenia vor trebui să se întindă asupra întregii Acvitanii. Dacă se întâmpla ca cineva să se facă vinovat de o infracțiune după această ordine regăsită, el era exclus de la sfintele taine ale Bisericii și exclus din comunitatea de credincioși, până ce va fi dat deplină satisfacție episcopilor[1].

Ceea ce Adhemar raportează în legătură cu evenimentele din 994 transpare, mai mult sau mai puțin, după valoarea proprie a fiecărei surse, în alte ocazii. Conciliile de pace sunt aproape totdeauna marcate de arătarea relicvelor sfinților. Unii dintre ei, care nu au lăsat alte urme, apar în povestirile hagiografice. Această prezență a corpurilor poate fi un apel la intervenția patronilor celești pentru a obține o minune. Acesta pare a fi sensul acumulării de relicve în 994. Poporul cere în bloc și tuturor ceea ce are obiceiul de a cere sfinților, trecând de la un sanctuar la altul. Ceremonia ne face deopotrivă să ne gândim la ordalii și la prestările de jurământ deasupra raclelor. De atunci, această mobilizare a rămășițelor pământești ale sfinților are drept scop a lua act de promisiunile făcute și de a le pecetlui sub pedeapsa sperjurului făcută în fața cerului. A rupe pacea înseamnă a provoca represaliile sfinților care au prezidat la depunerea jurămintelor.

Nimeni nu ignoră, în 994, că relele de care sunt chinuiți creștinii vin de la păcatele lor. De aceea, ceremoniile întreprinse au un caracter penitențial foarte evident. Posturile prescrise de episcopi ar ajunge pentru a dovedi acest lucru. Ei trebuie, prin rugăciuni, să domolească mânia cerească și să obțină ca poporul să fie eliberat de relele care îi provoacă spaima.

În asemenea împrejurări, moralismul carolingian pare,

[1] L. DELISLE, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliotheque nationale*, t. 35, Paris, 1896, pp. 241-358.

mental, foarte apropiat, din moment ce episcopii, la fel ca altădată, consideră cu cea mai mare atenție tot ce este de ordin public. Păcatele cele mai grave sunt cele care au fost comise împotriva păcii, prin violență, răpire și uzurpare[1]. A face penitență nu înseamnă pur și simplu a implora cerul, mai înseamnă și a pune capăt acestei înlănțuiri de nedreptăți și delicte. Fără restaurarea stării de concordie între oameni, nu există reconciliere cu Dumnezeu și nici revenire la ordinea normală a lumii. A se pune de acord asupra principiilor care trebuie să guverneze pacea și a promulga canoanele care o organizează sunt, pentru episcopi și pentru prinții, obligații ce decurg din penitența generală. Toți cei care frecventează o adunare de pace trebuie să-și ierte reciproc ofensele și să se angajeze că respectă inviolabil principiile care organizează respectarea bunurilor și a persoanelor. Un conciliu de pace este o ceremonie penitențială care restabilește ordinea publică prin consimțământ reciproc, în scopul de a obține reînnoirea binecuvântărilor divine întrerupte o clipă.

În contextul foarte special al anului o mie sau al anului 1033, această întoarcere la concordia publică și la o liniște amicală este realizarea, ca și în epoca carolingiană, a unei stări de caritate care lasă să se întrevadă realitățile cerești[2]. De aceea, conciliile de pace capătă adesea o savoare puternic escatologică. Așa le percepe Radulfus Glaber, pentru care, de altfel, alternarea relelor cu eliberarea este deja imaginea însăși a trecerii din această lume în cealaltă.

Slujbe solemne, predici, procesiuni, expuneri de relicve, jurăminte publice sunt tot atâtea elemente emoționale care transformă aceste adunări în ceremonii în care se

---

[1] Este important să subliniem menționarea și a altor păcate în actele conciliilor, povestiri și predici.

[2] *Pax et amica quies in regno aquitanico deniceps permaneret...*, scrie ADHÉMAR DE CHABANNES, *Sermon pour la deuxième tranlation de saint Martial*, în *PL*, 141 c 117.

exprimă o conștiință colectivă, prin gesturi și prin strigăte. Forța inerentă oricărei adunări numeroase, entuziasmul care se degajă de aici și certitudinea de dreptate pot inspira inițiative dintre cele mai îndrăznețe. Astfel, arhiepiscopul Aimon de Bourges transformă în trupe de pace ansamblul acelora care au făcut jurământ să respecte pacea. Cu ei angajează operațiuni militare împotriva recalcitranților până la dezastrul final[1]. Restricțiile pe care le provoacă o atitudine atât de intempestivă se mai pot inspira totuși din vechea teorie a *ordines*. Cu siguranță că nu este convenabil ca episcopii, călugării și vulgul să se amestece în acțiunile de război. Lumea ar fi întoarsă de-a-ndoaselea[2].

Canoanele conciliilor și instituțiile create cu această ocazie se străduiesc să organizeze pacea, cel puțin cu titlu parțial. Încă de la Conciliul de la Charroux, marile principii ale acțiunii sunt oprite. Episcopii înțeleg să-i eschiveze pe clerici și să sustragă bunurile Bisericii de la orice acțiune agresivă[3]. Ei îi amenință cu anatema pe cei care fură obiecte de cult și lovesc preoții și diaconii ce nu poartă arme. Aceste dispoziții derivă din legislația carolingiană și sunt o versiune clericală a protecției pe care o acorda regele clericilor și bisericilor. Țăranii și ceilalți săraci beneficiază deopotrivă de această apărare din moment ce conciliul se străduiește să descurajeze furtul de vite. Și în acest domeniu episcopii nu fac decât să-l urmeze pe regele carolingian, protectorul în special al

---

1 G. DEVAILLY, *Le Berry* [185], p. 142 și urm.

2 ADALBÉRON DE LAON face descrierea parodică a unei bătălii contra sarazinilor, angajată de Odillon și călugării de la Cluny, *Poème au roi Robert*, ed. C. Carozzi, Paris, 1979, p. LXXXIX și urm.

3 În legătură cu instituțiile de pace în diferite regiuni, a se vedea articolele lui R. BONNAUD-DELAMARE, *Les institutions de paix en Aquitaine au XIe siècle*, în *La Paix* [712], p. 415 și urm.; *La paix d'Amiens et de Corbie au XIe siècle*, în *Revue du Nord*, 1956, p. 167 și urm.; *La paix en Flandre pendant la première croisade*, în *Revue du Nord*, 1957, p. 147 și urm.; *Fondement des institutions de paix au XIe siècle*, în *Mélanges Halphen*, Paris, 1950, p. 19 și urm.

văduvelor, orfanilor și al oricărei persoane care nu este în stare să se apere singură. Totuși, este deosebit de remarcabil faptul că, la Conciliul de la Charroux au fost asimilați în întregime săracii și țăranii. Cei care cândva aveau nevoie de ajutorul regelui, pentru a-și face respectate drepturile, formau o categorie destul de vagă, fără contur social specific, deoarece săracii și orfanii apăreau ca abandonați și nimic mai mult. Ei sunt înlocuiți cu țăranii în momentul în care, în schemele de organizare socială, aceștia din urmă formează un ordin aparte, distinct de clerici și de specialiștii în lupte. La Charroux, nu mai este vorba de garantarea poziției persoanelor lovite de nenorocire, ci de protecția celor două ordine, care nu poartă arme, împotriva acțiunilor acelora care dispun de puterea militară. Reorganizarea societății dă o semnificație cu totul diferită unei dispoziții inspirate de o legislație veche.

Sancțiunile care trebuie luate împotriva contravenienților sunt spirituale. Episcopii lansează anatema împotriva acelora care lezează pacea. Scoși din Biserică, sunt sortiți afuriseniei. De atunci, populația pare scindată în două grupuri: de o parte cei pașnici, care prin jurământ sau prin situația socială respectă pactul de pace, și de cealaltă parte, forțele turbulente. Unii își pot obține mântuirea, ceilalți sunt excluși de la aceasta. La Conciliul de la Limoges, din 1031, episcopul Jourdan trăgea concluziile, spunând în numele episcopilor: „Îi excomunicăm din dioceza de Limoges pe cavalerii care nu vor sau care nu au vrut să jure pace și dreptate episcopului lor, așa cum le-a cerut acesta. Blestemați fie ei și cei care îi ajută în rău; blestemați să le fie caii și armele lor...“[1] Pe scurt, ruperea păcii este totdeauna păcatul capital, iar destinul religios al fiecăruia pare legat acum de locul pe care îl ocupă în societate. Săracii, adică țăranii și toți aceia care nu poartă arme, se găsesc fără obstacole în fața mântuirii. Cavalerii nu trebuie să uzeze de armele lor, decât la

[1] MANSI, *Concilia*, XIX, 530.

somația unui suveran legitim. În alte cazuri, ei sunt ațâțători la tulburări. Pentru mai multă siguranță, episcopii le cer jurăminte care le restrâng folosirea armelor. Afurisenia este la capătul vitejiei.

Obligațiilor de pace vin să li se adauge cele ale armistițiului lui Dumnezeu. Este o suspendare temporară a oricărei activități războinice, un fel de abstinență impusă cavalerilor pentru care acțiunile de război sunt o plăcere ce dă naștere păcatului. Armistițiul lui Dumnezeu nu este o alternativă la pace, ci complementară ei, fiind scopul ei. Este un mod încă și mai radical de a sugruma impulsurile agresive.

Încă din anii 1023-1025, jurămintele de pace burgunde extind beneficiul apărării dobândite prin consimțământ mutual la cavalerii care ar renunța voluntar la arme în timpul perioadei de post. Nimeni nu ar trebui să-i atace din moment ce ei călăresc fără mijloace de a se apăra. În Catalonia, apare pentru prima oară termenul de armistițiu, în actele unui conciliu ținut la Toulouges în 1027, și cunoscut printr-o notiță a cartularului de la Elne. Toate activitățile războinice trebuiau să înceteze duminica. Și în acest caz, legislația carolingiană nu este prea departe. Sanctificarea zilei de duminică era o datorie, iar muncile servile erau interzise în acea zi. Războiul privat antrena o reprobare identică. Ideile care conduc la această primă interdicție sunt redactate la Conciliul de la Arles din 1037-1041. Se înțelege că de miercuri seara până luni dimineața pacea trebuie să domnească între creștini, prieteni sau dușmani, vecini sau străini, în memoria calvarului, a morții și a reînvierii lui Christos. Aceste interdicții sunt aprofundate de la un conciliu la altul. La Narbonne, în 1054, episcopii proclamă "că nici un creștin nu omoară un alt creștin, pentru că cine omoară un creștin ar însemna să împrăștie, fără îndoială, sângele lui Christos"[1].

De la epoca carolingiană la cea a conciliilor care preced

---

[1] H. HOFFMANN, *Gottesfriede und Treuga Dei* [704], p. 95.

îndeaproape reforma Bisericii, meditația asupra păcii, continuată de clerici, limitează folosirea armelor numai la cazurile legitime și absolut necesare. Este vorba, cel puțin în acest stadiu al reflecției, de elaborarea unei etici de luptă, mai curând decât o culpabilizare a activităților agresive în beneficiul Bisericii și al țăranilor. A trăi ca un cavaler nu înseamnă a se dedica unei activități profane și aproape sportive, așa cum s-a scris adesea, ci este, ținând seama de ordinele conciliilor, de excomunicări și de dispozițiile care apar în cărțile penitențiale, a se confrunta din ce în ce mai mult cu interdicțiile religioase care au transformat progresiv actul de război în crima împotriva lui Christos însuși. Nu scapă acestei suspiciuni luptele duse ca urmare a acțiunii unui suveran legitim. Cine a ucis un creștin, cu această ocazie, trebuie să fie supus unei penitențe[1]. Este cât se poate de evident că agresivitatea a căutat orice alt canal, binecuvântat, pe cât posibil, de Dumnezeu.

B. PELERINAJUL ȘI CRUCIADA

Practică religioasă foarte răspândită și depășind cu mult granițele creștinismului, pelerinajul era cunoscut și practicat în antichitatea păgână și la evrei[2]. În acest domeniu, Occidentul medieval este un moștenitor, nu fără a aduce, unei instituții atât de tradiționale, câteva tușe de originalitate.

Vocabularul latin clasic cunoștea cuvântul *peregrinus* și îi dădea două sensuri. Este vorba, în primul rând, de un peregrin, adică un străin sau un exilat, care trăiește departe de ai săi pentru indiferent ce motive și căruia

[1] Cf. de exemplu RABANUS MAURUS, *Ep. ad Heribaldum Autissiodorem*, în *PL*, 110 c 471-472 în legătură cu cei care au ucis pe câmpul de luptă de la Fontenoy, în timpul războiului celor trei frați.

[2] C. SPICQ, *Vie chrétienne et pérégrination selon le Nouveau Testament*, Paris, 1972.

legea îi dă un statut. Este apoi un pelerin în sensul actual al termenului, adică un călător ce se duce la un sanctuar din devoțiune. Creștinismul acceptă termenul, cu cele două forme ale rătăcirii pe care le desemnează.

A fi în aceaste lume un străin este o temă spirituală care poată să se revendice de la exemplul lui Avraam și de la o întreagă tradiție care își găsește inspirația în Vechiul și Noul Testament. Abandonarea bunurilor și a familiei înseamnă renunțarea la lume, în plus, părăsirea patriei pentru a trăi în exil este forma cea mai completă a privațiunii. Un asemenea proiect de viață are, în mod evident, ceva monastic. Se deosebește de acesta prin dispariția oricărei obligații de a fi sedentar și a oricărei referiri la autoritatea unui abate. Un eremit care și-ar stabili un domiciliu precar, departe de ai lui, se deosebește greu de un exilat pentru Dumnezeu. Dezrădăcinarea trece drept o formă a ascezei[1]. Sfântul Ieronim, la Ierusalim, ilustrează în mod convingător această atitudine. Ea este destul de frecventă în Biserica străveche. Călugării pleacă în pelerinaj, se duc și vin, se exilează o vreme. Dezaprobând continuu abuzurile, literatura monastică insistă mai puțin asupra prezenței permanente în locul unde se face profesiune de credință, decât o face *Regula* Sfântului Benedict, mai târziu[2].

De aceea, opera misionară a călugărilor irlandezi pe continent, în timpul Evului Mediu timpuriu, pare, în lumina acestor antecedente, ca un exil pentru Dumnezeu și ca alegerea unei noi patrii. Întemeierea noilor cămine de viață monastică are mai puțin scopul evanghelizării, decât crearea, în alte părți, a unui cadru de viață conformă cu profesiunea. Intenția misionară este, dimpotrivă,

---

1 A. GUILLAUMONT, *Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien*, Ecole pratique des Hautes Etudes, V[e] section Sciences religieuses, în *Annuaire 1968-1969*, p. 31 și urm.

2 H. VON CAMPENHAUSEN, *Die asketische Heimatlosigkeit* [721].

cu totul evidentă la Willibrord și mai ales la Bonifaciu[1]. Acest exemplu este urmat de călugării carolingieni, în ciuda adoptării generale a *Regulii* Sfântului Benedict. Astfel, Sfântul Anskar era călugăr la Corbie, înainte de a pleca să evanghelizeze Scandinavia, unde a și murit în 865, iar biograful său consideră necesar să justifice această deturnare de la principiul stabilității. Această asceză prin dezrădăcinare este bine atestată, din secolul al X-lea până în secolul al XII-lea, de numeroase vieți de sfinți. Cu creșterea evanghelismului, această rătăcire se transformă în turnee de predicare în maniera apostolilor.

Pelerinajul nedefinit, ca exil sau ca proscriere, are, deopotrivă, un caracter de ispășire. Această practică apare o dată cu sistemul de penitență tarifată, născut în creștinătățile insulare. Ea este cunoscută în partea de Occident parcursă de misionarii irlandezi și anglo-saxoni. Un pelerinaj fără destinație precisă este impus celor care au comis nelegiuiri deosebit de grave, așa cum este un omor. Această pedeapsă este aplicată în special clericilor și călugărilor cărora, potrivit tradiției Bisericii, nu li se impune penitența publică. Acest pelerinaj penitențial este cel al criminalilor care călătoresc pe jumătate goi și încărcați de fiare și care poartă cu ei o scrisoare a autorităților religioase prin care li se asigură găzduirea și hrana acolo unde se află. Un canon al penitențialului lui Pseudo-Egbert, din cursul primei jumătăți a secolului al IX-lea, menționează pentru prima dată Roma ca destinație a acestor cortegii. Prin descoperirea a numeroase relicve, pe întreg parcursul secolului al XI-lea, se precizează itinerarele, iar pelerinajul ispășitor frecventează aceleași sanctuare ca pelerinajele de devoțiune[2].

Laicii pot deopotrivă să se supună aceleiași ispășiri, dacă sunt vinovați de crime foarte grave. Se cunosc mai

---

[1] G. CONSTABLE, *Monachisme et pèlerinage au Moyen Age*, în *RH*, 1977, p. 3 și urm.; J. LECLERCQ, *Monachisme et pérégrination du IXe au XIIe siècle*, în *Studia Monastica*, 1961, III, p. 33 și urm.

[2] C. VOGEL, *Le pèlerinage pénitentiel*, în *Pellegrinaggi e culto dei santi* [713], pp. 39-92.

ales cazurile exemplare ale personajelor din cea mai înaltă aristocrație, pentru care pelerinajul este o operă de răscumpărare. În prima jumătate a secolului al XI-lea, ducele de Normandia, Robert Magnificul, pleacă la Ierusalim, ca penitență pentru otrăvirea fratelui său, Richard al III-lea. Foulque Nerra, conte de Anjou, care, poate, pentru o vreme, a fost tovarășul său în această călătorie, a ajuns aici de două ori, dacă nu de trei, pentru a se curăța de nelegiuirile comise[1]. Mulți alții, de rang mai puțin ilustru, trebuie să facă la fel. La acest nivel de putere socială este posibilă o altă formă de penitență? Putem, evident, avea dubii în legătură cu acest lucru, pentru că nu vedem cum ar putea Biserica să constrângă personaje de această importanță să facă gesturi care le-ar repugna foarte mult, în afara cazurilor în care regii ar accepta să ajungă la aceste acte extreme.

O ispășire de acest fel aruncă pe drumuri o mulțime de oameni nu prea stimați, clerici sau laici. Căința criminalilor poate fi iluzorie sau trecătoare, iar pericolele la care îi expun pe ceilalți pelerini sunt sigure. Conciliile se preocupă foarte devreme de limitarea acestor plecări și se străduiesc să le interzică. *Admonitio generalis* sugerează că mai bună penitență se face acasă, decât pe drumuri[2]. Aceste interdicții, reînnoite până după anul o mie, nu au nici un rezultat, într-atât este de conformă inspirația cu mentalitățile epocii. Se fixează destinațiile, iar lista pelerinajelor penitențiale este bine cunoscută în secolul al XIII-lea. Această clientelă dubioasă nu este din fericire singura care ajunge la marile sanctuare.

A ajunge, din devoțiune, la locurile făcute celebre de viața lui Christos și a sfinților sau, și mai bine, acolo unde aceștia au murit și au fost îngropați, înseamnă a pleca în pelerinaj în sensul cel mai exact. Călătoria în condiții materiale precare, riscurile drumului, efortul făcut și pericolele întâlnite permit pelerinului să acu-

---

[1] *Chroniques des comtes d'Anjou et des seigneurs d'Amboise*, ed. L. Halphen și R. Poupardin, Paris, 1913, pp. 50-54.

[2] *Admonitio generalis*, în MGH, *Capit.*, t. I, p. 60 c 79.

muleze tot atâta merit, cât și prin cea mai strictă asceză. Progresul moral și fervoarea religioasă care rezultă de aici pot fi câștigul esențial al acestei acțiuni. Este cert că acest caracter dificil și penibil al acestor acțiuni contribuie la prestigiul lor[1].

Nu orice călătorie către un sanctuar este un pelerinaj, ci doar cea care este făcută din devoțiune. O asemenea stare de spirit presupune o valorizare a locurilor de vizitat, care presupune, indiscutabil, mai mult decât curiozitatea sau interesul științific. Pelerinii din devoțiune nu-și părăsesc casa și familia lor pentru a călători sau pentru a aprofunda o asceză, pe care le-ar putea căuta altfel. Drumul lor are un scop, și ei știu ceea ce caută, chiar dacă formularea speranțelor întreținute se schițează fără pricepere în texte. Ei nu așteaptă aceleași favoruri de la toate sanctuarele[2].

La Ierusalim, la Roma, la Santiago de Compostela și în alte părți, nu există nimic ce un creștin nu ar putea să găsească în biserica din parohia sa. Sfânta Scriptură este aceeași peste tot, oricare ar fi comentariile pe care le fac preoții la ea, iar sfintele taine sunt universale. Nu există aici diferența care dă forța de atracție a acestor orașe, ea trebuie căutată neapărat în altă parte, în realitate sau în mitologie, care creează geografia sacră.

La Ierusalim, pelerinii vizitează grădina de măslini, Sfântul Mormânt, Bazilica Reînvierii și multe alte locuri care amintesc de viața pământească a lui Christos. Interesul istoric este cert, dar este insuficient pentru a porni la drum mii de pelerini. A-l urmări pas cu pas pe Domnul pe pământul pe care picioarele sale l-au călcat este o motivație profundă care adună laolaltă, într-un singur

---

[1] E. -R. LABANDE, *Eléments d'une enquête sur les conditions de déplacement du pèlerin aux Xe et XIe siècles*, în *Pellegrinaggi* [713], pp. 97-111.

[2] E. -R. LABANDE, *Ad limina, Le pèlerin médiéval au terme de sa démarche*, de *Melanges R. Crozet*, Poitiers, 1966, pp. 283-291; retipărit în E. -R. LABANDE, *Spiritualité et vie littéraire de l'Occident X^e -XIVe s.* Londra, 1974.

scop, pelerinajul și imitarea lui Christos. Nu se poate afirma că această temă este preponderentă, într-atât săracul și pelerinul sunt, prin ei înșiși și fără referire la Pământul Sfânt, reprezentări ale lui Christos. De altfel, evanghelismul, ca un comportament spiritual, nu se impune decât lent și există, probabil, un anacronism ce trebuie observat în pelerinajele făcute până în secolul al XII-lea.

Oraș sfânt, Ierusalimul apare ca un loc de binecuvântări, unde grația lui Dumnezeu se manifestă mai din plin. Se poate ajunge aici pentru a se bucura de această bunăvoință specială. Colină sfântă, pământul este aici mai aproape de cer. Sunt populate deja aici piețele din fața Ierusalimului ceresc, tocmai în așteptarea sfârșitului lumii. Foarte de timpuriu, speculațiile în legătură cu revenirea lui Christos și sfârșitul lumii se articulează în jurul orașului sfânt. Rolul său în cartea Apocalipsei îl desemnează pentru această misiune, de intermediar și de loc de trecere. Se știe, desigur, că reînvierea din morți va începe în Valea lui Iosafat, unde Christos își va ține tribunalul său. Pe scurt, cei care vin să se roage la Ierusalim profită de această apropiere a cerului, cei care rămân o vreme pot aștepta aici sfârșitul lumii, într-un cadru special sanctificant, iar cei care își găsesc aici mormântul vor fi primii treziți de trompetele îngerului. Pe scurt, pelerinajul la Ierusalim, mai ales atunci când există voința de a rămâne aici, este o căutare a mântuirii pe căile cele mai drepte. Partea cuvenită imaginarului, în această valorizare religioasă a orașului sfânt, este imensă. Ne putem pune întrebări în legătură cu persistența unor asemenea sentimente, imediat ce moralismul și spiritul mai pozitiv încep să prevaleze.

La Roma, pelerinii vizitează, în afară de alte locuri și monumente, mormintele apostolilor Petru și Pavel. Prin acest gest, ei își reafirmă atașamentul față de Biserică. Devoțiunea de care fac dovadă în legătură cu Petru o transferă la urmașul său: papa. Se știe că fervoarea pelerinilor anglo-saxoni a contribuit într-un mod însemnat la audiența papalității în Germania, în epoca evanghelizării.

Incidența unor asemenea sentimente, în timpul întregii perioade care trăiește lentul progres, apoi afirmarea primatului pontifical, nu sunt neglijabile. Scaunul apostolic capătă, ca urmare, un prestigiu indiscutabil. Ajungând la Roma, pelerinii pot deopotrivă să facă o vizită succesorului lui Petru sau cancelariei sale. Nimeni nu ignoră că el a primit puterea de a lega și a dezlega. De aceea, cazurile cele mai grave pot găsi aici o soluție. Pelerinaj eclezial, Roma este totodată un pelerinaj penitențial, unde se poate găsi iertarea cea mai profundă.

La Santiago de Compostela și în toate sanctuarele ce se revendică de la patronajul unui sfânt, pelerinii ajung cel mai adesea la un mormânt[1]. În aceste cazuri, ideile admise în mod obișnuit despre corpurile sfinte sunt cele care fondează supraevaluarea locurilor. O forță sacră se atașează de rămășițele personajelor intrate în gloria celestă și se manifestă acolo unde se află corpurile lor, în special prin miracole. Pelerinii ajung în aceste sanctuare pentru a obține, spre binele lor, o aprindere a puterii cerești ascunsă în aceste oseminte. La capătul unei călătorii, ei se străduiesc să atingă relicvele, să stea pe mormânt sau chiar să se lungească și să doarmă în apropierea lui. Alții, care l-au invocat pe sfânt în rugăciunile lor și care au fost ascultați, ajung la sanctuar pentru a face un jurământ și pentru a aduce o ofrandă simbolică. Pelerinii le cer în principal sfinților miracole. Puterea lor taumaturgică este cea care le creează reputația. În acest domeniu, vindecătorii își iau partea cea mai bună. Protejarea recoltelor, pericolul mării, obiectele pierdute și

---

[1] A. DUPRONT, *Pèlerinage et lieux sacrés*, în *Mélanges F. Braudel*, t. II, Paris, Toulouse, 1973, pp. 189-206. Pelerinajele la sanctuarele consacrate îngerilor scot în evidență alte probleme, cea de la Monte Gargano, ca și cea de la Monte San-Michele; A. PETRUCCI, *Aspetti del culto e del pellegrinagio di S. Michele Arcangelo sul monte Gargano*, în *Pellegrinaggi* [713], pp. 145-180, și E.-R. LABANDE, *Les pèlerinages au Mont-Saint-Michel pendant le Moyen Age*, în *Millénaire monastique* [391], t. III, pp. 237-250; retipărit în E. -R. LABANDE, *Spiritualité et vie littéraire de l'Occident, X^e - XIVe siècle*, Londra, 1974.

câteva subiecte mai trecătoare inspiră deopotrivă cererile și mulțumirile.

Alți pelerini l-au invocat pe sfânt de departe, numai prin cuvânt, nu îndrăznim să spunem că prin rugăciune. Au obținut de la acesta binefacerile așteptate și ajung la mormânt ca o îndeplinire a unui legământ făcut cu acea ocazie. Atitudinea lor pare mai eliberată de concepțiile elementare ale sacrului, din moment ce puterea celestă se manifestă fără să fie necesar să fii prezent fizic lângă rămășițele unui sfânt. Locurile și-au pierdut din importanță și din această supraevaluare ce justifica drumul. Concepțiile sunt mai puțin materiale. Cu toate acestea, invocarea sfântului conține legământul de a face pelerinajul, iar miracolul apare ca o simplă anticipare a ceea ce obțin credincioșii la mormânt. Cuvântul înlocuiește gestul sau popasul în sanctuar. Pentru a fi în mod real o spiritualizare, ar trebui ca acea chemare în ajutor a sfântului să fie o rugăciune și nu un strigăt disperat, precum gesturile făcute deasupra unui mormânt, pentru a declanșa prin forță intervenția celestă. Este cât se poate de evident că în acest domeniu se întâlnesc toate atitudinile, de la folclorul cel mai elementar până la rugăciunea cea mai sinceră. Culegerile de miracole, în ceea ce au repetitiv, ne dau numeroase mostre de smerenie a pelerinilor. Această literatură adesea nu este emfatică, și se referă la mediile umane cele mai largi și, din această cauză, vehiculează multe informații despre toate aspectele concrete ale pelerinajelor și ale cultului sfinților[1].

A face un pelerinaj înseamnă, bineînțeles, a pleca în călătorie, fie că scopul este definit, fie că nu, fie că el conduce spre o țară îndepărtată, fie în apropiere. Este o acțiune elementară, asemănătoare, din punct de vedere

---

[1] Cf., de ex., R. FOREVILLE, *Les miracula S. Thomae Cantuariensis*, în *Actes du XCVII^e Congrès national des Sociétés savantes*, Nantes, 1972. Section de philologie et d'Histoire jusqu'en 1610, Paris, 1979, pp. 443-468. Reluat în R. FOREVILLE, *Thomas Becket dans la tradition historique et hagiographique*, Londra, 1981.

material, celei a negutătorilor. De altfel, nu fac ei adesea călătoria împreună? Nu există pelerinaj, în sensul exact al termenului, decât dacă acel credincios își manifestă intenția de a călători din evlavie și dacă îndeplinește un anumit număr de ritualuri. Pelerinul primește de la preotul din parohia sa, după binecuvântare, toiagul și traista. Această înmânare a însemnelor distinctive se face în cursul unei ceremonii în care pelerinii s-au spovedit, au primit o penitență și au ascultat o slujbă rostită pentru ei. Este prevăzut pentru aceste împrejurări o veritabilă liturghie, cu intonarea de psalmi, cuvântări și diverse invocații. Ritualul descris nu apare înainte de mijlocul secolului al XI-lea. Cu toate acestea, este atât de coerent și atât de omogen, încât există puternice motive pentru a-l considera născut dintr-o tradiție deja bine fixată și care ar putea să urce până în epoca carolingiană[1].

Grație acestei consacrări pe care le-o confereau binecuvântările prevăzute de ritual, pelerinii constituie, încă din epoca carolingiană, un *ordo* specific, recunoscut de canoanele conciliilor și de capitularii. Toiagul și traista, care sunt însemnele sale, sunt suficiente pentru a dovedi calitatea acelora care le poartă. Rare sunt cazurile în care pare necesară o scrisoare testimonială a episcopului sau a preotului. Pelerinul este recunoscut după hainele sale, iar imaginea sa este familiară în întreaga Europă. O asemenea acțiune nu se poate să nu cunoască și câteva abuzuri. Este destul de ușor pentru călători, negutători sau, chiar și mai rău, hoți să se deghizeze în pelerini și să profite, astfel, de protecțiile care sunt dobândite pentru cei care se aștern la drum spre sanctuare.

Încă din epoca carolingiană, o legislație asigură protecția pelerinului aflat pe drum și apărarea casei sale, pe timpul absenței acestuia. Textele juridice, din care se pot

---

1 F. GARRISSON, *A propos des pèlerins et de leur condition juridique*, în *Etudes d'histoire du droit canonique* [113], pp. 1165-1189.

face ample culegeri, fac cunoscute dispozițiile normative. Practica de zi cu zi a fost cu certitudine sensibil diferită, dacă este să dăm crezare povestirilor și chiar lucrării *Le guide du pèlerin de Saint-Jacques*[1]. Totuși este destul de dificil să avansăm o opinie solid fondată, din cauza neputinței de a face cel mai mic decont. Pelerinii se deplasează cel mai adesea în grupuri, însoțiți de negustori și de oameni înarmați. Pe anumite tronsoane ale unui itinerar, există în mod evident precauții speciale. Riscurile pe care le lasă să se întrevadă aceste dispoziții nu i-au descurajat pe călătorii care se îndreaptă în număr crescând către diferitele sanctuare. Atunci când documentele ne permit să sesizăm viața concretă, o anumită organizare este în mod evident în funcțiune. Există itinerare bine stabilite și jalonate, orașe etape, locuri de refugiu, aziluri în care poți găsi găzduire și îngrijire[2]. Aventura este circumscrisă. De altfel, călătoriile însele nu comportau ele reale pericole?

Capitulariile carolingiene acordă protecția regală pelerinilor, în același timp și călătorilor, și străinilor[3]. Conciliile locale îi îndeamnă pe creștini să-i primească la ei[4]. Această stare de spirit se regăsește în legislația de pace a epocii care urmează, apoi în opera canoniștilor. Papii și regii le iau apărarea, atunci când se face simțită nevoia.

Această protecție se manifestă prin dispoziții cât se poate de severe. Violențele, ale căror victime pot fi pelerinii, sunt

---

1 J. VIELLIARD, *Le guide du pèlerin de Saint-Jacques-de-Compostelle*, Macôn, 1969.

2 F. GARRISSON, *Les hôtes et l'hébergement des étrangers au Moyen Age, quelques solutions de droit comparé*, în *Etudes d'histoire de droit privé offertes à P. Petot*, Paris, 1959, pp. 199-222.

3 De exemplu capitularul general al *Missi*-lor din 802, în MGH, *Capit.* t. I, p. 94.

4 De exemplu conciliul bavarez din 740-750, în MGH, concil. aevi Karol., t. I, p. 53.

reprimate cu o asprime crescută. Un capitular al lui Pepin de Italia pedepsește uciderea unui pelerin, adăugând la acuzația de omucidere o amendă de 60 sous în profitul regelui. Legea bavarezilor ridică la dublul taxei obișnuite reparația datorată unui călător atacat[1]. Această agravare a pedepselor pentru cine fură, atacă sau ucide un pelerin se regăsește în numeroase surse și, în special, în dreptul spaniol din secolele al XI-lea și al XII-lea. Cele mai înalte autorități civile și religioase se străduiesc, de asemenea, să protejeze pelerinii de arestări abuzive și de confiscări arbitrare. Pedepselor prevăzute de legi vin să li se adauge, începând din secolul al XI-lea, sancțiuni ecleziastice. Grigore al VII-lea lovește cu excomunicarea pe cei care îndrăznesc să aresteze sau să sechestreze un pelerin sau un cleric. Primul Conciliu de la Laterano, din 1123, reînnoiește aceste dispoziții[2]. În sfârșit, pelerinii, se bucură de mici avantaje, așa cum sunt scutirea de impozite și de taxe de trecere. Statutele locale completează aceste reguli generale, prin fixarea condițiilor de găzduire a străinilor și pelerinilor, pentru a-i proteja de prețurile abuzive, de solicitările inoportune, de înșelăciuni în legătură cu schimbul sau cu măsurile și greutățile.

În absența pelerinului, se impunea să fie protejate bunurile sale de lăcomia pe care o puteau stârni. Cei care lasă în urmă interese considerabile pot cere ca patrimoniul lor să treacă sub apărarea apostolică, printr-o bulă specială. Chiar fără această formalitate, în anumite cazuri, această protecție pare asigurată. La rândul său, dreptul cutumiar prevede o suspendare a acțiunilor de justiție și o prelungire a termenelor, atât timp cât cel interesat este în pelerinaj. Acest răgaz asigură celui absent menținerea *statu quo*-ului. Unele cutume, ca aceea din Normandia, consideră util de a ridica incapacitatea juridică a femeii căsătorite, atâta timp cât soțul său este în afara provinciei, din rațiuni de pietate sau chiar pentru interese. De atunci, apărarea bunurilor poate fi asigurată în justiție de soția pelerinului. Ansamblul acestor precauții juridice, cele ale canoanelor, ale legii și ale dreptului cutumiar, favorizează în mod evident plecarea la un sanctuar îndepărtat a credincioșilor ce au în această lume casă, familie și bunuri. Este mărturia cea mai de netăgăduit în legătură cu popularitatea acestei devoțiuni la laici. Absența

[1] *Lex Baiuvariorum*, IV, 31, *De peregrinis transeuntibus viam.*
[2] MANSI, XIX, pp. 483-484.

timp de mai multe luni sau un an și mai mult nu este cu siguranță un lucru de nimic. Prin dispozițiile sale, dreptul arată că faptul este obișnuit.

Plecarea în pelerinaj înseamnă adoptarea unei stări bine definite, în care penitența și sărăcia participă cu totul, într-atât este de evident că mersul înspre locurile sfinte nu poate să se facă fără o convertire prealabilă la exigențele creștine cele mai evidente. De altfel, în Biserică, statutul săracilor, al penitenților și al pelerinilor este foarte asemănător, pentru că aceste stări de viață au între ele o înrudire specială. Această apropiere lasă să se compare pelerinajul cu mersul unui popor dezarmat, îndreptându-se spre depărtări, pentru a îndeplini un scop religios. Comparația cu cruciații, care poară arme de care se slujesc, cere câteva explicații.

La drept vorbind, la contemporani nu există vocabularul specific pentru a-i desemna pe cruciați, ca și cum specificitatea lor nu era evidentă. Comparativ cu pelerinii, ei au, ei înșiși, conștiința apropierii, ca și a diferențierii de ei. În lucrarea *Histoire anonyme de la première croisade*, nu se întâlnește decât o singură dată expresia *Christi milites peregrini*. Cel mai adesea cele două grupuri sunt separate. Există cavalerii, *Milites Christi* și pelerinii. Ei merg împreună către același scop: Ierusalim, totuși în mod diferit. Oamenii cu arme au datoria să deschidă drumul către cetatea sfântă și să protejeze mulțimea dezarmată pe parcursul drumului său. Sarcina este grea, este evident. Cu toate acestea, prezența pelerinilor este unica justificare spirituală a aventurii cruciatului. Fără acest popor în marș, expediția militară nu ar avea nici rațiune nici suflet[1]. De aceea, pelerinajul și cruciada sunt, în același timp, distincte și se confundă. Prima Cruciadă este ocazia acestei convergențe, îndelung preparată, între vocații distincte, pe care un același scop le unește.

---

[1] A. DUPRONT, *La spiritualité des croisés et des pèlerins d'après les sources de la première croisade*, în *Pellegrinaggi* [713].

Folosirea armelor împotriva păgânilor sau împotriva necredincioșilor nu ridică multe obiecții. Ele asigură celor care au murit luptând, deoarece și-au vărsat sângele pentru o cauză sfântă, o mântuire meritată și indiscutabilă. Începând din 848, papa Leon al IV-lea, care îi chema pe franci în ajutorul Romei amenințate de sarazini, promisese un *proemium coeleste* celor care și-ar fi găsit moartea în apărarea creștinilor. Ioan al VIII-lea reînnoiește această promisiune. Alexandru al II-lea declară că cei care ajung în Spania, pentru eliberarea de sub jugul Islamului, au dreptul la iertarea păcatelor. Este un privilegiu de război sfânt, care se poate dobândi pe oricare câmp de bătălie. La acest stadiu de elaborare nu se pune încă problema sanctuarului sau a pelerinajului[1]. Papalitatea nu este lipsită de preocupări pământești, iar cavalerii fac adesea dovada unei indiscutabile violențe pentru a câștiga. În contextul hispanic, privilegiul spiritual acordat de papi poate trece drept o temă de literatură monastică și în mod special clunisiană, din moment ce ilustra abație burgundă urmărește cu atenție desfășurarea acestor acțiuni militare. Aceasta ar putea fi și un fel de primă spirituală pentru înrolare, la care efectele religioase ar fi, psihologic, puțin durabile.

Atunci când Grigore al VII-lea are de gând să conducă o expediție militară pentru a-i ajuta pe bizantini să facă față amenințării selgiukide, el prelungește acțiunile precedente, fără să le modifice radical echilibrul și semnificația. El trebuie, în principal, să dea ajutor creștinilor și să-i apere împotriva păgânilor. Chemarea la luptă este însoțită de promisiunea, tradițională la acea dată, a unei răsplate veșnice. Ierusalimul și mormântul lui Christos nu sunt evocate decât ca un scop anexă a călătoriei, ca și cum o asemenea prelungire ar permite adăugarea unui pelerinaj programului inițial. Noutatea este în altă parte. Papa avea de gând să ia conducerea acestei armate, iar

---

1 P. ALPHANDÉRY, A. DUPRONT, *La chrétienté et l'idée de croisade* [693], p. 16.

operațiunea devenea, din această cauză, pontificală și nu numai princiară sau cavalerească. În acest stadiu, războiul sfânt nu a întâlnit încă pelerinajul. Numai prin concentrarea efortului militar asupra Ierusalimului și apariția temei eliberării mormântului lui Christos, cruciada apare în sensul propriu al termenului[1]. Predica lui Urban al II-lea, la Clermont, care nu este cunoscută decât indirect, determină pasul decisiv. Scopul inițial al războiului sfânt se găsește astfel fundamental modificat. Ideea de cruciadă se dezvoltă de atunci într-un mod original, cuprinzând întreaga spiritualitate legată de Ierusalim.

Născută din întâlnirea concepțiilor, deja tradiționale, despre războiul sfânt cu întreaga devoțiune religioasă specifică pelerinajului la Ierusalim, ideea de cruciadă împrumută și din primul și din cel de al doilea registru, fără a reuși imediat să facă o fuziune completă și coerentă a diferitelor elemente. Rezultă de aici o dezvoltare intelectuală și o efervescență spirituală, în care este, uneori, dificil de precizat toate pozițiile și de înțeles toate modificările. Este cât se poate de evident că, într-un asemenea context, istoricul are datoria să scoată la iveală diferențele, mutațiile și contrastele. Este important și să înțelegem că o temă care provoacă o atât de vie comoție populară poate provoca atitudini, acțiuni și plecări, a căror semnificație reală o depășește, cu mult, pe cea descrisă de clerici. Există o mentalitate populară a cruciadei, analizată remarcabil, la urma urmelor[2]. Pe scurt, ecoul predicii lui Urban al II-lea este multiplu, din moment ce fiecare cronicar dă despre acest fapt o versiune cu o tonalitate particulară. Bogăția acestei noi tematici se măsoară, pe bună dreptate, după amploarea variațiunilor

---

1 E. DELARUELLE, *Essai sur la formation de l'idée de croisade* în *Bull. de Litt. eccl.*, 1941, pp. 24-25, 86-103; 1944, pp. 13-46, 73-90; 1953, pp. 226-239; 1954, pp. 50-63. Reluat în E. DELARUELLE, *L'idéee de croisade* [698]

2 P. ALPHANDÉRY, A. DUPRONT, *La chrétienté et l'idée de croisade* [693], p. 43 și urm.

pe care le admite în jurul aceloraşi idei. În sfârşit, trebuie să relevăm că apelul este primit într-un mod foarte diferit, după mediile umane.

După modelul lui Petru Eremitul, al lui Gautier Fără de Avere şi al altor câţiva, aceştia sunt oameni săraci, în majoritate ţărani, care s-au aşternut la drum, cu femei şi copii. Pentru ei, nu poate fi vorba de luptă în sensul exact al termenului, pentru că ei nu au nici echipament, nici antrenament. Pot ei oare măcar să aibă vreo idee despre aceasta? Aşadar, ar fi ei oare simpli pelerini? În anumite cazuri, incontestabil. Totuşi, mulţi par să-şi fi abandonat casele şi bunurile fără gând de întoarcere. Alţii mai ales par animaţi de o agresivitate care este departe de spiritul de penitenţă al pelerinajelor. Merg ei spre Orient ca spre un pământ al făgăduinţei lăsat pentru cucerire şi pentru colonizare? La urma urmelor, este şi epoca deplasărilor lungi pentru a găsi spre Răsărit noi pământuri! Ajung ei la Ierusalim pentru a găsi aici acest liman de pace care oferă o trecere mai sigură înspre cealaltă lume? În acest caz, speranţa care i-a aşternut la drum ar fi pur şi simplu escatologică.

Aceste trupe populare au fost recrutate de predicatori, care le lasă speranţa eliberării de toate relele şi purificării generale a lumii. Asemenea sentimente se combină destul de uşor cu impulsuri agresive. Eliberarea mormântului lui Christos, chiar şi pentru oameni care nu poartă arme, este o expediţie violentă care trebuie să-i elimine pe duşmanii lui Dumnezeu. Masacrarea prealabilă a evreilor răspunde, incontestabil, unei anumite logici. Spiritului de părăsire a bunurilor şi de plecarea fără întoarcere i se adaugă convingerea că folosirea forţei este indispensabilă realizării scopului lui Dumnezeu. La urma urmelor, cruciaţii se consideră a fi un nou popor ales, pe care Dumnezeu îl cheamă la Ierusalim pentru a realiza voinţa sa suverană prin intermendiul lui. Devotamentul cel mai înalt, inspirat de spiritul mistic, poate atunci să coexiste cu onoarea, din moment ce trebuie să se facă loc celor care au misiunea sfântă de a împlini voinţa lui Dumne-

zeu. Nimic nu oprește o mulțime pusă în mișcare dintr-o asemenea convingere. Ea are totdeauna dreptate, este mai presus de păcat și de scandal. Neguvernabilă, ea urmează la întâmplare evenimentele, după propria-i inspirație. Nu se izbește decât de propriul eșec. Atrage asupra ei masacrul și suferă astfel martiriul. În momentele critice, de exemplu la Antiochia, este, în același timp, inspirată și fragilă. Fuga lui Petru Eremitul spune destul despre tensiunea de nesuportat a unei asemenea aventuri.

Prin contrast, cruciada baronilor este cea a oamenilor pentru care mânuirea armelor este meseria. Ei au venit pentru a lupta, pentru a elibera mormântul lui Christos și pentru a proteja pelerinii. Este istoria eroilor despre care povestesc diverșii autori. Ei știu să deosebească printre cruciați căpeteniile cele mai eminente și să povestească ceea ce poate contribui la slava lor. Totuși, ar fi greșit să credem că această lume de cavaleri rămâne străină de mentalitatea populară. Ea participă cu siguranță la aceasta, adăugând marca sa particulară, cea a soldaților.

Autorul lucrării *Histoire Anonyme de la première croisade*, un laic, citează, încă de la primele rânduri ale povestirii sale, acest pasaj caracteristic din Evanghelii: "Dacă vrea cineva să vie după mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-mi urmeze mie"[1]. Această proclamație inscripționară așază expediția sub flamura lui Christos. Este mai puțin o campanie militară, cât un drum al crucii. Înseamnă, într-un mod sau altul, a se rândui printre apostoli sau discipoli. Ceilalți autori sunt întru totul de aceeași părere. Ei citează pasajele din Scriptură care dezvoltă aceleași teme. A pleca la Ierusalim înseamnă a suferi pentru Christos, înseamnă a-ți pune viața în pericol, înseamnă a te înfrunta cu persecuția, înseamnă a-ți vărsa sângele și a întâlni martiriul. Din alt

[1] *Histoire Anonyme de la première croisade*, ed. L. Brêhier, Paris, 1924, p. 3, PETRUS TUDEBODUS citează același text încă de la primele rânduri ale lucrării sale *Historia de Hierosolymitano Itinere*, ed. J. H. Hill și L. L. Hill, Paris, 1977.

punct de vedere, a participa la expediție înseamnă a te plasa în rândurile poporului pe care Dumnezeu l-a ales și înseamnă a face parte din moștenirea sa. Pe scurt, călătoria are, în mod evident, ceva ascetic, pe care contextul de la Ierusalim îl transformă în aventură christologică. Acest sentiment în mod deschis evanghelic dă o tonalitate mai puțin austeră și mai puțin arhaică, mai ales, acestei apartenențe la poporul ales de Dumnezeu, care este fără încetare proclamată. Prin reflecția asupra ei înseși și asupra Scripturii, cruciada devine un mijloc de mântuire evanghelică[1]. Ceea ce poate avea sângeros îi dă demnitate și depășește, prin toate aceste aluzii la martiriu, simplul pelerinaj. Semnul crucii, pe care îl recunoaștem pe pielea celor care își găsesc moartea, confirmă această alegere și această referire la Christos. Această marcă, relevată cu complezență, arată că specificul christologic al cruciadei nu este pur și simplu rezultatul unei interpretări ulterioare.

Abnegația, slujirea, renunțarea la sine și la bunurile sale pot în mod evident să întemeieze o viață creștină exigentă. Nu se cere nimic în plus în viața monastică. Cei care, în contextul cruciadei, iau inițiativa de a întemeia ordine militare suportă consecința ultimă a acestei orientări. Era suficient ca oroarea sângelui să se atenueze la oamenii Bisericii. Faptul că Sfântul Bernard a ezitat în fața unui asemenea proiect este destul de semnificativ.

Faptul că există o ambiguitate în această instituție stranie pe care o constituie călugării soldați este o evidență. Chiar atunci când ei se impun ca o încununare a spiritului de cruciadă, Bernard și oamenii Bisericii par să nu aibă încredere în modul lor de viață. Ei insistă asupra ascezei și asupra obligațiilor religioase la care sunt supuși. Cu siguranță, acești autori evocă slujirea lui Christos, dar într-o manieră destul de vagă. Referirea este, cu siguranță, la acel *servitium* feudal. Ceea ce pre-

---

[1] E. DELARUELLE, *L'idée de croisade chez saint Bernard*, în *Mélanges Saint Bernard* [601], pp. 53-67, reluat în E. DELARUELLE, *L'idée de croisade* [693].

supune că îndatoririle militare sunt limitate și se sprijină pe o totalitate destul de generală. Clericilor se pare că le era silă să admită că niște călugări pot să-și capete mântuirea în luptă. Ceea ce este acceptat pentru laici pare prea insolit pentru călugări. Pe scurt, sanctificarea ține mai mult de practicile religioase și de viața potrivit *Regulii*, decât de sacrificiul pe un câmp de bătălie, care este totuși în succesiunea dreaptă a cruciadei. Nimic nu ne permite să fim siguri că cei interesați și-au înțeles viața exact în acest mod. Decalajul care apare între funcția militară și practicile de sfințenie poate fi pus pe seama ororii tradiționale a Bisericii pentru sânge și pe concepțiile înseși ale vieții monastice care, ca refuz al lumii, exclud folosirea armelor. Ajuns la acest punct, caracterul religios al actului profan chiar se pierde, iar semnificația creștină este adăugată din exterior prin practici lăudabile de asceză și devoțiune. Percepția unitară a vieții se estompează. Există, separat, acțiunea și spiritualitatea. Profesiunea monastică, care își are propriile exigențe, nu reușește să dea pentru *militia* justificarea internă pe care o căuta.

C. SĂRACII

Capitulariile carolingiene acordau săracilor, în același timp și văduvelor, orfanilor și pelerinilor o protecție specială. Trebuia ca suveranul să evite negarea justiției și abuzurile, pentru care aceste categorii de persoane puteau fi victime. O apreciere justă a realităților nu ne permite să le facem o nedreptate. Incapabili să-și facă recunoscute drepturile, ei trebuiau să se lase în seama regelui sau a împăratului, pentru a obține dreptatea. Pe scurt, erau necesare măsuri potrivite pentru a contrabalansa o inferioritate socială chiar temporară.

Se știe că această acțiune este prelungită de conciliile de pace, care aduc săracilor o protecție bazată pe sancțiuni religioase. Obiectivul este același, autoritatea și

mijloacele sunt însă diferite. Este desigur posibil să criticăm această alunecare de la o legislație la alta, în cadrul general al evoluției puterilor în secolele al IX-lea și al X-lea. Aceste considerații cât se poate de obișnuite și expuse într-un alt context nu trebuie să mascheze suprapunerea religiosului cu profanul pe care o presupune această atitudine față de săraci.

Sărăcia foarte reală a epocii carolingiene este tratată în mod diferit de episcop și de rege. Săracul nu este nici un mizerabil, nici un cerșetor, nici un sclav, ci un om liber, bine cunoscut, lovit deodată de calamități sau nenorocire și incapabil, cel mai adesea temporar, de a face față nevoilor[1]. Este o situație concretă cu caracteristicile sale materiale și sociale. Episcopul și parohul, prin registrul săracilor, îi aduc în cadrul parohiei un ajutor material[2]. Rolul regelui este diferit. Săracul este un om slab, la mila celor puternici care dispun de mijloace și influență. Regele are datoria prin recomandările și ordinele sale să asigure o protecție juridică celui slab, în scopul de a restabili dreptatea și echitatea amenințate fără încetare. Într-o societate atât de abrupt aristocratică, este un corectiv adus în desfășurarea conflictelor omenești, în folosul celor care nu pot conta nici pe părinții lor, nici pe bogăția lor[3].

În aceste texte, condiția săracilor sau a celor mai săraci nu este niciodată obiectul unei remarci spirituale sau al unei aluzii evanghelice. Ei furnizează pur și simplu o acumulare de fapte concrete, juridice și economice[4]. Această uscăciune pune o problemă: cea a inspirației

---

[1] J. DEVISSE, *Pauperes et Paupertas dans le monde carolingien: ce qu'en dit Hincmar de Reims*, în *Revue du Nord*, 1966, pp. 273-289.

[2] J. DEVISSE, *Hincmar* [238], p. 489 și urm.

[3] K. BOSL, *Potens und Pauper. Begriffsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlichen Differenzierung im frühen Mittelalter und zum "Pauperism" des Hochmittelalters*, în *Festschrift für O. Brünner*, Göttingen, 1963, pp. 60-87.

[4] M. MOLLAT, *Les pauvres au Moyen Age* [709].

acestei legislații, atât ecleziastică, cât și civilă. Ajutorul adus de episcopi și comunitatea creștină se sprijină pe o lungă tradiție, ilustrată aproape fără lipsă de episcopatul din Imperiul de Jos și din epoca invaziilor barbare. Amintirea mărinimiei publice și princiare nu lipsește din aceste gesturi ocazionale sau din organizarea pur și simplu a unui sistem de distribuire a resurselor de hrană. Cu toate acestea, dincolo de ceea ce pot avea spectaculos aceste modalități, tradiția urcă până la Biserica primitivă, din moment ce comunitatea bunurilor implica o distribuire și Sfântul Pavel aduna daruri pentru biserica de la Ierusalim. Îndatorirea de ajutor pare o exigență permanentă; spiritual niciodată implicată.

Se pare că nu trebuie căutată originea inspirației pentru legislația civilă în altă parte decât în tradiția ecleziastică. Faptul nu are în sine nimic excepțional. Regele creștin inserează în capitularii dispozițiile indispensabile pentru practica moralei. Respectarea drepturilor celui sărac este una din formele ordinii dorite de Dumnezeu și, în consecință, de justiție.

Recunoașterea drepturilor specifice săracilor nu face decât să confirme, prin dispoziții legale, faptul că ei constituie un *ordo* aparte, conform cu principiile ideologice care conduc reflecția savanților în legătură cu societatea carolingiană. Prin urmare, nu există nimic excepțional până aici. Dimpotrivă, apariția unei sacralizări a săracului în sine, fără referire la virtuțile sale sau la devoțiunea sa dă, încă o dată, o semnificație religioasă directă unei condiții concrete, profane în sine[1]. Formarea acestei teme merită să rețină atenția, chiar numai pentru a-i fixa cronologia, a-i identifica formele cele mai sumare și a determina textele care o dezvoltă.

Este cât se poate de evident că punctul de plecare pentru Occidentul medieval este lucrarea *Viața Sfântului Martin* a lui Sulpicius Severus. Sfântul, nimeni nu ignoră acest lucru, a întâlnit, pe vremea când mai era cavaler în

---

[1] M. MOLLAT, *Etudes sur l'histoire de la pauvreté* [708].

armata romană, un sărac gol la porțile orașului Arras. Biograful povestește că Sfântul i-a dăruit jumătate din mantia sa, gest ilustru, pe care o iconografie cât se poate de abundentă l-a făcut cunoscut. În noaptea care a urmat acestui gest de milă, Martin vede în vis că săracul era însuși Christos, căruia el îi făcuse pomană. Se impune aici să remarcăm că visele sunt semnificative și cunoașterea pe care o aduc este mai presus de orice bănuială. Totodată, nu trebuie făcută o simplă asimilare, nu este vorba de o metaforă, de o echivalare sau de orice de același gen. Săracul era realmente Christos. Nici nu este nevoie aici să punem în evidență originile evanghelice ale unui asemenea episod. Este suficient să înțelegem că identificării mistice și morale propuse de Noul Testament i se substituie un fapt concret, ce oferă o referire indiscutabilă la reflecție.

Identificarea săracului cu Christos, pe care o vehiculează lucrarea *Viața Sfântului Martin*, impune luarea în considerare din punct de vedere religios a săracului ca atare. Înainte chiar ca textele să ilustreze tema cu formula *sanctus pauper*, gesturile care se săvârșesc în fața lor poartă marca acestei conștiințe. Operele de milă sunt evidente aici, dar într-un context în care referirea la Christos este constantă. Ceea ce este simbolic în împărțirea pomenilor la poarta mânăstirilor sau în regulamentele infirmeriei se explică prin această preocupare. Recunoașterea explicită a sfințeniei săracului pare legată de mișcarea de pace și să culmineze în deceniile care urmează.

Alte reprezentări vin să dezvolte acest sentiment de alegere. Este cazul povestirii evanghelice despre bogatul cel rău și săracul Lazăr[1]. Dacă afurisirea primului poate avea ca motiv avariția și asprimea inimii, glorificarea săracului în cer apare ca o compensare pentru o condiție cât se poate de dureroasă pe pământ. De altfel, nici o considerație despre calitățile morale sau spirituale ale lui Lazăr nu însoțește această apologie, a cărei intenție evidentă este de a sublinia inversarea condițiilor din această

---

[1] *Evanghelia lui Luca*, XVI, 19-31.

lume cu cealaltă. Acest text este cunoscut clericilor care îl comentează și sculptorilor care îl ilustrează, așa cum se întâmplă la Vézelay[1]. Reprezentarea morții celui bogat, înconjurat de demoni care îi pândesc sufletul în vreme ce un șarpe se târăște pe sacii săi cu scuzi, completează această tematică. Ea dă, într-un mod general, un sens religios direct unor situații concrete. Această iconografie, ce neglijează nuanțele unei gândiri discursive, îl condamnă, în cer, pe cel bogat și îl glorifică pe cel sărac.

Amestecul moralei în această schemă este de natură să o perturbe. Săracul poate uneori să greșească. Poate fi vicios. Nimic nu ne permite să fim siguri că și-a iubit totdeauna aproapele. Există aici realități dure pe care autorii le abordează rareori cu nuanțe. De fapt, linia reflecției fiecăruia iese învingătoare. Cine raționează potrivit statutelor și condițiilor ajunge la comportament. Cine se mulțumește cu morala nu ia în considerare starea. Se pare că viziunea funcțională iese învingătoare cu mult, și că prestigiul sacru al săracului rămâne o evidență la sfârșitul secolului al XII-lea. Este cât se poate de evident că începutul unei atitudini diferite se percepe în școlile cu rafinament pentru analize juridice și morale. Profesorii de teologie și de drept canonic se întreabă în legătură cu drepturile săracilor. Furtul în caz de extremă necesitate este problema revelatoare, în ciuda a ceea ce are teoretic[2]. Argumentația antrenează după sine desacralizarea.

---

[1] Y. LABANDE-MAILFERT, *Pauvreté et paix dans l'Iconographie romane*, M. MOLLAT, *Etudes sur l'histoire de la pauvreté* [708], t. I, pp. 319-343; reluat în Y. LABANDE-MAILFERT, *Etudes d'iconographie romane et d'histoire de l'art*, Poitiers, 1982.

[2] G. COUVREUR, *Les pauvres ont-ils des droits?* [697].

III

Sfintele taine și liturghia

Credincioșilor săi, Biserica le propune mântuirea și veșnicia preafericită. Atunci își îndeplinește misiunea sa religioasă, adevărata sa rațiune de a exista. De aceea, trebuie să admitem ca o regulă pentru înțelegerea exactă a istoriei sale că ea a luat în considerare viața omenească în legătură cu scopul fixat, și că s-a străduit, cu mai multă sau mai puțină reușită, să aranjeze activitățile oamenilor pe acest destin care este, la drept vorbind, singura chestiune care contează cu adevărat. Asupra acestui punct, convingerea clericilor este, de-a lungul epocilor, pentru a spune adevărul, invariabilă, oricare ar fi vicisitudinile momentului. Dimpotrivă, căile și mijloacele mântuirii sunt diverse. În acest domeniu pot avea loc discuții, amendări și reforme. Istoria poartă în mod cuprinzător marca tuturor acestor tentative de reajustare, ținându-se seama de circumstanțe, de evoluția sensibilităților și de exigențele religioase.

Mântuirea vine să recompenseze o viață de rigoare morală, de cucernicie personală și de practicare a sfintelor taine. Viața creștină este, potrivit vremurilor și secolelor, mai mult sau mai puțin exigentă în fiecare din aceste domenii. Nimic nu dovedește că partea ce revine fiecăreia dintre aceste practici rămâne identică. O anume epocă este moralizatoare, un anume secol este pios, un altul ritualist. Din această cauză, înainte chiar de a ana-

liza elementele istoriei cucerniciei sau a liturghiei, se impune să evaluăm locul pe care aceste diferite componente ale vieții creștine le ocupă în diferite epoci. Accentul pus pe cutare aspect al vieții religioase și echilibrul ce rezultă de aici sunt mai importante decât detaliul ritualurilor sau al practicilor.

Or, rolul desemnat sfintelor taine și liturghiei în câștigarea mântuirii este primordial, în mod evident. Pentru a nu da decât un singur exemplu, botezul care spală păcatul și te introduce în comunitatea creștină este indispensabil. El deschide porțile veșniciei și, fără să asigure mântuirea în mod absolut, este un gaj serios pentru aceasta. Îndeplinirea ritualului este capitală în acest caz, pentru că, fără el, nu există nici o speranță pentru viața veșnică. Sfânta taină este un prealabil în acest caz. De aceea clericii și prinții se străduiesc să îl administreze într-un mod cât mai eficace, cu un zel bine intenționat, dar, uneori, superficial. Modalitățile de botezare a popoarelor germanice și slave se explică, parțial, prin ideea care o au, din secolul al VIII-lea până în cel de al X-lea, despre eficacitatea gestului sacramental prin el însuși. Nu se întâmplă același lucru cu Eucharistia sau cu penitența? Oare puterile recunoscute sfintelor taine nu se diluează, pentru simplii credincioși, într-o încredere generală în rolul de mântuire al ceremoniilor și al ritualurilor? Oare, asigurarea pe care o dă, pe bună dreptate sau nu, îndeplinirea exactă a practicilor liturgice nu devalorizează morala sau cucernicia personală? Oare, gestul nu are, multă vreme, mai multă importanță decât intenția?

În stadiul actual al cercetărilor, nu se poate răspunde cu exactitate la aceste diverse întrebări. De altfel, punerea în evidență a fenomenelor nu se face fără câteva dificultăți. Sursele, opere ale învățaților, conferă atitudinilor umane explicații mai elaborate și mai conforme cu schemele oficiale, decât sunt ele în realitate. Trebuie să ne adresăm, de preferință, celor ce se limitează la descrierea gesturilor, la înregistrarea faptelor sau, eventual, la criticarea atitudinilor superstițioase. Ritualismul,

adică sentimentul de a-și asigura propria mântuire prin îndeplinirea actelor liturgice și sacramentare, pare dominat în mentalități. Această idee este sugerată printr-o mulțime de indicii diverse: gustul pentru ceremonii și pentru decor, sensul simbolicii, atenția la gesturi, formularele de binecuvântări, procesiunile etc. Ne putem convinge de acest lucru indirect, prin analizarea atitudinii credincioșilor în culegerile de miracole. Pentru a obține câteva avantaje pământești, ei au recurs la invocații și, mai ales, la gesturi stereotipe care sunt de natură să provoace efectul dorit. Există toate motivele să credem că eficacitatea sfintelor taine în urmărirea mântuirii este mult exagerată și, ținând seama de caracterul încă elementar al reflecției în acest domeniu, această convingere se extinde la întregul ritual.

Este bine să reamintim condițiile în care s-a săvârșit convertirea la creștinism a diferitelor popoare barbare. Dumnezeul creștinilor urmează unui panteon germanic, dar religiozitatea nu este imediat transformată. Ceea ce ea poate avea superstițios și magic se menține multă vreme și se reinvestește în noile ceremonii. Evoluția către un cult mai conform cu sentimentul religios pur creștin este cu siguranță foarte lentă. Amalgamul asigură supraviețuirea impulsurilor anterioare[1].

Pare, de asemenea, sigur că, în mediile de literați și de clerici, aprofundarea percepțiilor religioase se face printr-un sentiment din ce în ce mai net al exigențelor pur morale. Comportamentul concret sfârșește prin a învinge atitudinea sacră. Moralismul ce invadează textele din secolul al XII-lea trebuie să fie interpretat în acest context, și apare atunci, oricât de apăsător ar fi, ca un demers pozitiv. Aceeași apreciere ar putea fi făcută în legătură cu ordinele morale ale capitulariilor carolingiene, chiar dacă nu este vorba de a face să dispară din regat petele susceptibile să antreneze mânia cerurilor.

---

[1] Conform cu contribuțiile reunite în *La conversione al cristianesimo* [262].

Cucernicia personală este, cu siguranță, elementul religios cel mai dificil de pus în evidență în afara mediilor monastice și clericale. Ne putem întreba chiar, pe bună dreptate, despre existența unei spiritualități la laici până la o epocă atât de înaintată.

A. BOTEZUL ȘI CONFIRMAREA

Botezul apare ca taina sfântă caracteristică a epocii carolingiene. Preocupările liturgice din secolul al IX-lea par mai apropiate de cele din antichitatea creștină și Evul Mediu timpuriu, decât de cele din secolele imediat următoare acestor epoci, când sunt mai des dezbătute penitența și Eucharistia. Este adevărat, convertirea popoarelor germanice este încă foarte apropiată, și pentru unele dintre ele, ea încă mai trebuie făcută. În acest context, este destul de normal ca administrarea botezului și catehismul să rețină atenția. Or, în același moment, renașterea culturală conferă clericilor celor mai savanți mijloacele de a lua cunoștință de disciplina Bisericii străvechi în acest domeniu. Discordanța, flagrantă în zilele noastre pentru istorici, nu le apărea decât parțial savanților carolingieni. Preocupați de restaurarea, sub acest aspect ca și sub altele, a practicilor străvechi, ei nu puteau să reușească, într-atât de potrivnice le erau împrejurările. Pe scurt, reflecția eșuează într-o mare măsură, în vreme ce practica, prin ceea ce are ea în armonie cu realitățile, pare eficace în mod cu totul deosebit.

Botezul este administrat în două feluri foarte diferite, după cum este vorba despre țări creștinate de multă vreme sau ținuturi de misionarism.

În regiunile unde funcționează cadrul parohial, botezul copiilor de vârstă fragedă este regula generală. Clericii, prin intermediul lui Beda, cunosc în legătură cu acest aspect doctrina Sfântului Augustin. Ei aderă la aceasta, chiar dacă li se întâmplă să amintească importanța

credinței, necesitatea unei instruiri ulterioare și rolul părinților și al nașilor, precum și al nașelor în această formare[1]. Nu există, la această dată, termene pentru a-i prezenta pe copii, și nu se poate preciza la ce vârstă erau botezați în mod real. Câteva mărturii răzlețe lasă impresia unei mari neglijențe[2]. Această sfântă taină este totdeauna administrată, după tradiția antică, de Paști și de Rusalii, în cursul ceremoniilor colective. Se face o excepție pentru copiii bolnavi și pentru cei muribunzi. În sfârșit, ritualul cuprinde imersiunea (scufundarea), mai curând decât infuzarea, care este totuși cunoscută.

Conciliile și capitulariile sunt exigente în ceea ce privește alegerea nașilor. Ei reprezintă celălalt aspect al botezului copiilor. Ei trebuie să știe Tatăl Nostru și Crezul. Carol cel Mare i-a trimis înapoi, la ei acasă, pe cei care nu au putut să recite aceste rugăciuni, în vreme ce, când se întorcea de la vânătoare, i-a ascultat chiar el pe nași, în apropiere de Liège[3]. Pe scurt, aceste practici par, luate în totalitate, rezonabile.

În plus, clericii cunosc, prin intermediul unei scrisori a lui Alcuin, ritualurile botezului de altădată, atunci când se administra adulților, după o perioadă de catecumenat de cel puțin trei ani[4]. Intenția de a restaura în totalitate disciplinele străvechi a inspirat, către 810, un chestionar adresat tuturor mitropoliților. Răspunsurile sunt confuze, pentru că episcopii încearcă să combine obiceiurile străvechi cu practica epocii carolingiene. Cum să regăsești, într-o ceremonie privitoare la copiii foarte mici, enumerarea detaliată a etapelor de pregătire pentru botez cu examinarea, postul, exorcismele, abluțiunile și ritualul însuși în detaliu, cu profesiunea de credință și lepădarea

---

1 J. DEVISSE, *Hincmar* [238], p. 542.

2 Statutele lui Theodulf prescriu botezul copiilor bolnavi și impun un an de penitență publică părinților ce nu vor fi vegheat la acest lucru.

3 Scrisoarea lui Carol cel Mare către Gerbald de Liège, în MGH, *Capit.*, I, p. 241.

4 Cf. J. A. JUNGMANN, *La liturgie des premiers siècles* [134].

de Satana? Unele statute diocezane care încearcă să salveze câteva aspecte ale disciplinei antice conțin dispoziții fără înțeles[1].

La marginea creștinătății latine, botezul este administrat în cu totul alte condiții. Desigur, este vorba despre convertire, iar misionarii par să înțeleagă greu rezistențele, într-atât sunt de siguri de adevărul mesajului lor. De aceea, ei nu refuză ideea unui război ce deschide calea spre evanghelizare, pentru că înseamnă să te lupți pentru Dumnezeu. Un cleric, atât de puțin violent ca Alcuin, consimte la acest lucru, deoarece, prin aceasta, s-ar pune capăt obstacolelor puse în mod arbitrar propagării credinței[2]. Cu toate acestea, el rămâne atașat unei anumite idei despre evanghelizare. Alcuin îi scrie lui Carol cel Mare că trebuie să predea credința prin limbajul păcii și al moderației. În plus, trebuie să evite orice constrângere[3]. Aceste dispoziții de concepție se mențin la episcopi, misionari și învățați. Hincmar aderă la această teologie evidentă și clasică. Or, cucerirea Saxoniei arată deșertăciunea acestor reflecții ponderate, căci folosirea armelor este preponderentă. Perioada de instruire a noilor recruți ai Bisericii este dintre cele mai scurte și catehismul deosebit de sumar. Clericii cei mai legați de libertatea credinței au unele rezerve. Dar indispoziția respectivă nu pare să meargă prea departe.

În ritualul roman antic, după botezul propriu-zis, preotul trebuia să-l ungă din nou pe neofit, cu un alt ulei, asupra căruia fusese rostită o binecuvântare. Venea apoi rândul episcopului de a impune mâinile, de a turna ulei pe cap și de a-l însemna pe frunte pe proaspătul botezat. Se recunoaște sfânta taină a confirmării sub prima sa formă în partea episcopală a acestui ritual. Este evident că nu se menține cadrul acestei ceremonii decât atâta

---

[1] Este cazul statutelor diocezane ale lui Riculf (XVIII, 8), G. DEVAILLY, *La pastorale en Gaule au IXe siècle*, în *RHEF*, t. LIX, 1973, p. 23 și urm.

[2] MGH, *Epist.*, t. IV, n° 25, p. 66.

[3] MGH, *Epist.*, t. IV, n° 110, p. 158.

vreme cât episcopul o poate conduce. Înmulțirea parohiilor rurale în care parohii administrează botezul modifică obiceiurile. Beda Venerabilis povestește că Sfântul Cuthbert, episcop de Lindisfarne, străbătea dioceza sa pentru a da confirmarea imediat ce era posibil proaspeților botezați[1]. Conciliul germanic din 742, care fixează modalitățile de primire a episcopilor în parohii, confirmă cu această ocazie caracterul obișnuit al faptului.

Confirmarea nu mai este atunci administrată în același timp cu botezul. Primul care a semnalat în mod explicit această amânare este Hrabanus Maurus care indică faptul că se alege destul de des duminica, a opta zi după Paști. Această sfântă taină poate, uneori, să fie administrată și copiilor mici, fără a se mai aștepta ca ei să împlinească vârsta potrivită. Conciliul de la Chalon, din 813, cere episcopilor să se asigure că fidelii nu primiseră deja confirmarea. Unii ar fi ajuns să-și impună mâinile de două și chiar de trei ori. Această remarcă arată că nu se confirmă decât copiii mici, proaspăt botezați. Sfânta taină este administrată copiilor mai mari și chiar adulților. Pe de altă parte, anumiți credincioși dau probabil o interpretare superstițioasă folosirii acestui ritual.

Încă din epoca carolingiană, botezul copiilor este, în fapte, realizat. Dacă există unele discuții în legătură cu oportunitatea lui, aceasta este o problemă teoretică, ecou al disciplinei antice. La drept vorbind, în cazul în care tratatele despre botez nu sunt simple ritualuri foarte atemporale, se cuvine ca ele să justifice practica curentă[2]. Într-un mod mai concret, grupurile eretice nu admit botezul copiilor. Cele din Arras, din 1025, explică faptul că ei nu au vârsta potrivită și nu pot avea un profit din acest lucru[1]. Pierre de Bruis îl consideră inutil, ca și pe celelalte sfinte taine. Valdensii imaginează o reîntoarcere

---

[1] *Vita s. Cuthberti*, IX, nº 50.

[2] *De ordine Baptisimi* al lui Theodulf, în *PL*, 105 c 223 și urm., nu pare să conțină nici o referință la practica contemporană și să se mulțumească cu descrierea unei ceremonii pe care nu o putem data.

la disciplina antică. Acel *Consolamentum* catar, pe care autorii contemporani îl prezintă ca pe un botez, fiind vorba de un ritual de inițiere, pare în fapt mai apropiat de confirmare, deoarece conține o impunere a mâinilor și momentul abluțiunii. Pe scurt, aceste atitudini cu privire la botez au o tendință comună numai prin ostilitatea față de practica catolică. Motivele par foarte diferite și puțin specifice. Botezul nu constituie un punct de fricțiune esențial între eretici și Biserică.

În mediile savante, reflecția despre botez se aprofundează la sfârșitul secolului al XI-lea și în cel de al XII-lea, pe măsură ce se precizează teologia sfintelor taine. Nu se mai mulțumesc să spună că botezul deschide porțile cerului și șterge păcatele. Literații, care au preluat de la tradiția augustiniană deosebirea dintre păcatele personale și păcatul originar, se străduiesc să explice efectele sfintei taine pentru a-i salva eficacitatea, recunoscând, în același timp, permanența unei dispoziții către rău, pe care ei o numesc, uneori, concupiscență. Ei insistă pe transmiterea acestei greșeli de la o generație la alta și pe această culpabilitate, care nu este voluntară, ci moștenită.

Din această reflecție cât se poate de complexă în detaliu, reiese că teologia botezului s-a aprofundat prin luarea în considerare a păcatului. Este o percepere morală mai acută, ce permite depășirea optimismului ritualist, puțin sumar, din perioada anterioară.

B. MESSA DUMINICALĂ ȘI EUCHARISTIA

Toți cei botezați trebuie să-și îndeplinească îndatorirea duminicală. Capitularul din 755 face din messă o obligație legală și interzice în această zi lucrul pământului[2], și înscrie printre legi o decizie a Conciliului de la Ver. De altfel, acesta reluase, cuvânt cu cuvânt, un articol din

---

[1] A. BORST, *Les Cathares* [848], p. 69.
[2] MGH, *Capit.*, t. I, p. 36.

Conciliul de la Orléans, din 538. De aceea, singura noutate a acestui capitular este transformarea prezenței la messă în obligație legală. Constrângerea rămâne spirituală, pentru că sancțiunea vine de la preot.

Este puțin probabil ca ordinele regelui să fi fost de ajuns pentru a-i convinge pe credincioși. Conciliile și capitulariile revin fără încetare asupra acestui subiect. La Conciliul de la Tours, din 813, episcopii cer interzicerea muncii rurale, precum și târgurile și adunările de judecată. În același an, episcopii reuniți la Chalon cer intervenția autorităților pentru a-i obliga pe recalcitranți. Prințul refuză acest lucru[1]. Rămâne constrângerea spirituală. Încă de la Conciliul de la Elvira, din 305, este lovit cu excomunicarea temporară cel care ar fi lipsit, fără motiv, de trei ori la rând, de la adunările duminicale de la biserică[2]. Conciliul de la Sardica reia aceeași legislație. De fapt, obligația vine de la sine, iar textele par să ezite în fața recurgerii la sancțiuni chiar spirituale. Prezența la messă rămâne o problemă permanentă, așa cum arată Statutele diocezane ale lui Theodulf, Conciliul de la Paris, din 824, și toate colecțiile canonice.

În lipsa unei constrângeri legale, presiunea celor din jur și cea a clerului par, în general, mai eficace chiar decât excomunicarea. Într-un burg sau într-un sat unde nu există decât o parohie, este greu să te derobezi de obligația duminicală fără să atragi imediat atenția. Trebuie deopotrivă să ții sărbătoarea de Paști. Nu are nimic de câștigat un credincios lipsit de entuziasm dacă se ceartă cu un cleric, ce are drept sarcină să boteze, să cunune și să înmormânteze. Cu siguranță, integrarea marilor acțiuni sociale în liturghie limitează fanteziile. De aceea nu trebuie să acordăm prea mult credit reformatorilor care găsesc bisericile goale. Dimpotrivă, este cât se poate de evident că tulburările, abandonara temporară a unei parohii, întrecerea între doi episcopi, războiul între

---

[1] J. IMBERT, *Le repos dominical* [744].
[2] *Mansi*, Conc., II, 9 canon 21.

papă și împărat, schismele pot constitui tot atâtea ocazii de a dezerta de la ceremonii cu aparența unor motive. Erezia nu golește bisericile decât acolo unde este deja puternic implantată și unde nu mai există conformismul. Nu s-au păstrat mărturii sigure decât în Sudul Franței. În timpul călătoriei sale de predicare, Bernard întâlnește auditori răzleț. Faptul nu era de dată recentă, din moment ce Conciliul de la Toulouse, din 1129, instituia o amendă de 12 denieri ca pedeapsă pentru trei absențe succesive de la messa de duminică. O asemenea inițiativă este cât se poate de rară.

În epoca carolingiană, messa este celebrată duminica, spre ora 9. Laicii rămân în atrium, în picioare toții, unii lângă alții. Ei sunt despărțiți de preotul care celebrează slujba, printr-un grup de clerici sau o corală, care ocupă spațiul dintre sanctuar și atrium. Altarul se află la extremitatea bisericii, iar preotul celebrează cu spatele întors spre credincioși și nu cu fața către ei. El este mai puțin interlocutorul liturgic al unei comunități de credincioși, cât delegatul și reprezentantul lor, oferind un sacrificiu pentru toți către Dumnezeul preamăririi care domnește dincolo de sanctuar[1].

Messa este celebrată în limba latină și puțini credincioși o înțeleg. Simbolismul gesturilor liturgice le scapă probabil, ca și ansamblul ritualului ce face apel la colaborarea lor. Laicii psalmodiază cântecele de început, dar nu mai poartă ofrandele în procesiune spre altar. Prea puțin îndreptați spre rugăciune, credincioșii se plictisesc, vorbesc între ei și pleacă înainte de a se sfârși messa[2].

La începutul epocii carolingiene, laicii se împărtășeau rareori. Reformatorii, în vremea domniei lui Pepin, nu sunt foarte exigenți. Bonifaciu scrie că trebuie să se împărtășească din când în când[3]. Pirmin este puțin explicit, iar Ambroise Autpert, care predică laicilor despre post,

---

[1] Interpretare diferită în E. DELARUELLE, *La piété populaire* [782], p. 14.
[2] cf. *Admonitio generalis*, § 71.
[3] *PL* 89 c 854 și c 870.

morală și pomană, nu spune nimic în legătură cu frecventarea Eucharistiei.

Se întâmplă cu totul altfel în secolul al IX-lea. Clericii redescoperă sfânta taină și îndeamnă la împărtășanie frecventă. Conciliul de la Tours, din 813, cere ca laicii să primească Eucharistia de trei ori pe an, de Crăciun, de Paști, de Rusalii. Unii episcopi sunt mai exigenți. Theodulf vrea ca în dioceza Orléans, credincioșii, după spovedanie, să se împărtășească în fiecare duminică de post, în fiecare Joie și Vinere Mari, în ajunul Paștelui, în ziua de Înviere și în toate săptămânile care vin. Hérard, episcop de Tours, și Raoul, arhiepiscop de Bourges, își exprimă exigențele pentru întregul an. Rezultatul este discutabil. Jonas, episcop de Orléans, recunoaște că majoritatea credincioșilor se împărtășește de trei ori pe an, după prescripțiile conciliilor, un mic număr mai des, iar alții deloc. El vede aici mai mult un obicei, decât o adevărată cucernicie[1].

Atitudinea laicilor față de Eucharistie ne îndeamnă efectiv la discuții. În epoca lui Pepin, dacă este să-i dăm crezare în această privință lui Bonifaciu, unii o primesc fără spovedanie, după ce au comis diferite păcate grave. Este vorba în acest caz de un act religios magic. A primi sfânta cuminecătură te pune în legătură cu un Dumnezeu puternic și teribi. Nu este imposibil ca acei barbari să fi vrut să-și asigure astfel forța și invincibilitatea. Prezența în textele ulterioare a unor idei asemănătoare, chiar puternic creștinate, este plină de sugestii diverse.

Clerul din secolul al IX-lea depune mult zel pentru a inspira respect față de Eucharistie. Conciliile și sinoadele se adresează în primul rând clericilor, care trbuie să dea exemplu și să aplice regulile. Pâinea sfântă, anafura, trebuie să fie ferită de orice maculare și nimeni nu trebuie s-o atingă, în afara preoților și a diaconilor. Nimeni nu trebuie să se apropie de altar în afara clerului. Aceste prevederi întăresc caracterul sacru al Euharistiei. Întrea-

---

[1] J. CHELINI, *La pratique dominicale des laïcs dans l'Eglise franque sous le règne de Pépin*, în *RHEF*, t. XLII, 1956, p. 169 și urm.

ga literatură a secolului al X-lea și a celui de al XI-lea este plină de aceste povestiri, născute din tabuurile în legătură cu pâinea și vinul din altar.

Pentru laici, preoții și episcopii insistă în legătură cu pregătirea spirituală pentru împărtășanie. Înțelegem fără efort intențiile lor. Unii reamintesc, în statutele sinodale, că a primi pâinea sfințită în stare de păcat mortal antrenează după sine condamnarea veșnică. Această afirmație are un efect neașteptat. Clericii cedează uneori tentației de a folosi Eucharistia pentru a-i obliga pe vinovați să se descopere din teama de infern. Un laic care se împărtășește după un jurământ purgatoriu mincinos comite un sacrilegiu. Mănâncă și bea condamnarea sa, dacă nu dă înapoi și mărturisește. Desigur, nu se cunosc decât cazurile ilustre. În penibila poveste a divorțului lui Lotar al II-lea, regele este primit la împărtășanie de papa Adrian al II-lea după ce a jurat că nu avusese relații vinovate cu Waldrade, la urma urmelor concubina sa. Este vorba, evident, de o minciună solemnă. Îndrăzneală sau slăbiciune? Nu se știe. În prima jumătate a secolului al XI-lea, Radulfus Glaber compune povestiri unde regăsim atitudini apropiate sau, cel puțin, asemănătoare. Problema Canossa, cea mai celebră dintre toate, este și mai complexă. Grigore al VII-lea îl iartă pe împăratul care se prezintă ca penitent. Îi acceptă jurămintele, îi dăruiește sărutul de pace și îl primește la împărtășanie.

Aceste diferite gesturi, în care se găsește implicată Eucharistia, pot primi interpretări diferite. În povestea lui Lotar al II-lea, și mai mult în cea a lui Henric al IV-lea, jurământul purgatoriu sau căința afișată sunt considerate bune de papa. Ele pun capăt culpabilității reale sau presupuse a celor doi suverani. Din acel moment, ei pot fi din nou admiși în comunitatea creștină, ca membri iertați, și pot primi împărtășania. Există, puțin diferite ca formă, două ritualuri de curățare de păcate, de penitență și de împăcare. O asemenea explicație, conformă cu doctrinele Bisericii, este perfect acceptabilă, din moment ce este la îndemâna marilor clerici, care sunt prezenți la

aceste ceremonii. Se poate aprecia, totuși, că această lectură este prea teologică și prea abstractă pentru a da seama pe deplin de toate motivațiile umane legate de aceste episoade. În ambele cazuri se folosește Eucharistia pentru a confirma un jurământ. În acest caz, ritualul este asemănător unei ordalii. Credinciosul care se dezvinovățește fără să aducă pentru acesta dovada sau măcar acest jurământ, se prezintă la o veritabilă judecată a lui Dumnezeu. Eventualul sperjur îl pune în situația unui sacrilegiu de împărtășanie. Se întâmplă același lucru și cu o falsă căință. De atunci, există amenințarea cu pedeapsa, în această lume sau în cea de dincolo, prin intermediul oamenilor sau a evenimentelor. Pe scurt, împăcările forțate, pline de gânduri ascunse sunt apăsătoare prin pericole neexprimate.

Asemenea exemple ne fac să ne gândim că înțelegera Eucharistiei și a liturghiei messei este mult mai complexă din punct de vedere psihologic, decât ne lasă să credem tratatele teoretice care jalonează întreaga perioadă. Se întrevăd tot felul de impulsuri religioase, forme trăite ale creștinismului, a căror transcriere clericii nu o fac totdeauna cu claritate.

În cea mai frustă mentalitate, Eucharistia este un simplu instrument de mântuire. În împărtășania propriuzisă, ea nu are un alt sens, chiar dacă un automatism aproape magic pare să i se alăture. Sfânta cuminecătură face tot felul de servicii. Ca și relicvele (moaștele), ea oprește flăcările unui incendiu. Ea preîntâmpină toate pericolele. Se celebrează messe pentru morți, iar tradiția lui Grigore cel Mare este poate nemodificată, pentru că trebuie să le scurteze suferințele[1]. Povestiri de acest gen se regăsesc în scrierile călugărilor. Se poate aprecia că laicii aveau idei și mai sumare. Obiect sacru, receptacul al puterii divine, Eucharistia este de temut ca însuși Dumnezeu și dorită ca forța sa.

---

[1] Povestirile lui RADULFUS GLABER despre messă și Eucharistie (*Histoires*, V, 1) se referă la călugări.

Aceste credințe fruste nu sunt incompatibile cu doctrinele mai elaborate ale clericilor celor mai savanți. Moștenitori ai unei tradiții augustiniene, ei susțin că sfânta taină a messei este însemnul Bisericii, pentru că a fi alături la una și aceeași pâine instituie comunitatea. Eucharistia întemeiază legătura de caritate care îi unește pe toți credincioșii și, în consecință, Biserica, adunarea fraților pe care îi unește o aceeași dragoste. Împărtășania intră cu totul firesc în programul de viață al credincioșilor. Ei trebuie mai întâi să se împace cu toți membrii comunității și să trăiască în pace. Această teologie bine cunoscută a clericilor carolingieni conferă forță pastoralei lor despre împărtășanie. Prezența lui Christos este împlinită prin adunarea, în numele său, a credincioșilor ce se împărtășesc din aceeași pâine. Messa este atunci ritualul constitutiv al unui mister de caritate, care nu este altceva decât însăși Biserica și care este reînnoit din duminică în duminică. Simbolica pâinii și a unirii este mai importantă decât toate celelalte considerații. Această teologie sacramentară se acordă cu ușurință cu cele mai importante principii ideologice ale societății carolingiene. Liturghia eucharistică se integrează fără efort într-un program de pace publică, de concordie și de caritate. Ea întrunește înseși bazele ordinii politice. Aceste concepții sunt vii și se pot regăsi în scrierile teoretice până în cea de a doua jumătate a secolului al X-lea.

Cu toate acestea, este percepută foarte devreme o modificare, care, cu timpul, se agravează. Messa era, în același timp, acțiunea de recunoștință a comunității de credincioși care, prin intermediul puterilor sacramentale ale preotului, oferea un sacrificiu, comemorare și reînnoire a celui al lui Christos. Biserica exista prin rugăciuni și, în mod unanim, se străduia să facă să urce la cer o preaslăvire acceptabilă. Mișcarea se inversează. Eucharistia devine un dar de la Dumnezeu, o pâine venită din ceruri. Este o manifestare a divinului pe pământ. Nu mai sunt rugăciunile cele care însoțesc sacrificiul până la ceruri, este Dumnezeu care devine prezent pe altare. Clericii se

străduiesc să prindă momentul în care această prezență a lui Dumnezeu în ofrandă este realizată realmente. Ei se consultă în legătură cu momentul consacrării și insistă asupra diferenței. Nu trebuie să acordăm același respect ofrandei înainte și după[1].

Această percepere accentuată a divinului impune o reamenajare a spațiului sacru și a ritualurilor înseși. Clerul, unicul abilitat să celebreze misterele sacre, tinde să se îndepărteze de credincioși. Corul bisericilor îi este rezervat. Laicii nu trebuie nici să se apropie de altar, nici să îl atingă. Ritualul împărtășaniei se transformă. Credincioșii nu mai primesc pâinea în mână. În genunchi, ei așteaptă ca preotul să le depună ostia pe buze. Caracterul sacru al Eucharistiei este subliniat cu toate ocaziile și lui îi este datorat cel mai mare respect. Prescrierile minuțioase în legătură cu rufele, vasele sacre și recuperarea resturilor au aceleași rădăcini.

Acest nou context spiritual este chiar mai mult acțiunea laicilor, decât a clericilor. Credincioșii acordă un privilegiu contemplării ostiei la împărtășanie. Înseamnă a face un act de devoțiune doar să vezi Sfintele forme ridicate, chiar și pentru o scurtă clipă. Unii nu intră în biserici decât în momentul înălțării, ies de aici numaidecât și se duc în altă parte, pentru a vedea și venera. Acest zel, în mod evident inconsecvent față de liturghia messei, dezvăluie o mentalitate coerentă. Ostia conține misterul divin, căruia se impune să i se dea un loc mai presus de orice altceva. De atunci, venerația se impune mai mult decât masticarea. Credincioșii se folosesc de toate gesturile care se fac pentru regi. Acestor semne de respect ei le adaugă tot ceea ce evlavia religioasă poate inspira[2].

Miracolele eucharistice, care se înmulțesc în secolul al XII-lea, stau mărturie pentru această stare de spirit. Mai mult chiar, literatura poartă urma entuziamului nelimitat

---

[1] J. A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia* [133], t. I, p. 115 și urm.

[2] E. DUMOUTET, *Le désir de voir l'hostie* [737].

pentru această mistică în romanele din ciclul *Graal*-ului. Obiectul prețios pe care îl caută cavalerii nu este altceva decât cupa ce a primit sângele lui Christos. Desigur, ea aduce vindecarea regelui bolnav. Totuși, eroul se mulțumește să o vadă trecând, iar această viziune este suficientă pentru a-i da o satisfacție spirituală pe care arde de nerăbdare să o reînnoiască. Este vorba, în mod evident, de o mistică a contemplării transpusă într-o ficțiune literară. Or, caliciul cu vin de la messă devine, prin consacrare, cel cu sângele lui Christos. Analogia între tema romanescă și liturghie este, încă de atunci evidentă. Ceea ce obțin credincioșii prin vederea ostiei în momentul ridicării este transpus în roman și devine această contemplare a lui Graal, experiență supremă. Convergența dintre impulsurile religioase venite din devoțiunea populară și o literatură aristocratică este de natură să ne facă să recunoaștem că există aici o mișcare spirituală de proporții vaste.

Clerul se putea acomoda cu această devoțiune, chiar dacă ea părea să rupă adesea legătura esențială dintre messă și ostie. Această percepere a transcendenței divinului rămâne acceptabilă atâta vreme cât venerația nu degenera. Bine încadrată, mișcarea dă frumoase roade, în special în secolul al XIII-lea.

Evoluția pe care o percepem în mentalitatea generală se manifestă, de asemenea, în gândirea savantă. Disputele doctrinare, ce agită lumea destul de restrânsă a clericilor și a călugărilor, se ocupă de aspectul speculativ al acelorași probleme. Această transformare generală a sentimentului în privința Eucharistiei pune cu siguranță probleme de fond. Este limpede că schimbarea de atitudine față de taina altarului implică o percepere diferită a Bisericii. Nu s-a făcut lumină în totalitate, în legătură cu toate aspectele acestei probleme[1].

În epoca carolingiană, discuția ce îi opune pe Paschasius Radbertus și Ratramnus din Corbie deschide deja dez-

---

[1] H. DE LUBAC, *Corpus mysticum* [160].

baterea. Paschasius face o inovație afirmând răspicat că pâinea și vinul erau carnea și sângele lui Christos în realitatea sa. Această poziție realistă, perfect de neînțeles pentru rațiune, scotea în evidență un mister și îi acuza caracterul său abrupt. Dimpotrivă, Ratramnus, mai aproape de tradiția augustiniană, insista asupra caracterului sfânt al sacrificiului messei, care era în același timp semn, simbol și realitate[1]. Era, totodată, o hrană spirituală și dovada unirii creștinilor întru Christos. Aceasta este lectura, parțial eronată, a lucrării *De corpore et sanguine Domini* a lui Ratramnus, fals atribuită lui Ioan Scottus, care îi dezvăluie lui Berengarius din Tours orientarea propriei sale gândiri. El crede să găsească confirmarea acestei gândiri în scrierile lui Augustin și ale lui Ambrozie. Nu-și confruntă propriile vederi cu textele evanghelice, decât atunci când ele sunt deja precizate și suscită primele polemici[1].

Punctul de plecare al reflecției lui Berengarius este refuzul tezelor realiste ce au devenit între timp doctrina comună. Nu se poate susține decât că trupul lui Christos, care este astăzi înviat și preamărit în ceruri, se găsește în același timp în altar pe punctul de a putea fi rupt aici de preot, o dată cu pâinea. Pentru scolasticul de la Tours, pâinea și vinul rămân și devin, potrivit realităților sfintelor taine, trupul și sângele lui Christos. Această poziție, destul de dificil de menținut, extrage din realitate caracterul său senzorial, recunoscându-i, în același timp, aceeași valoare pe plan spiritual și sacramental. Berengarius reușește să-și disimuleze gândirea sub formule destul de ambigui, care îi înșeală multă vreme pe interlocutori. În sfârșit, scolasticul de la Tours se folosește de o argumentație gramaticală complexă și poate specioasă, pentru a-și apăra punctul de vedere.

Când se face analiza, se observă că doctrina lui Berengarius din Tours combină în mod curios simbolismul sacramental spiritualist al tradiției lui Ratramnus cu vederi raționaliste. Acestea din urmă transpar chiar în refuzul doctrinelor realiste. Considerate de nesuportat, ele sunt respinse

1 R. BÉRAUDY, *Les catégories de pensée de Retramme dans son enseignement eucharistique*, în *Corbie* [268], p. 157-180.

2 J. DE MONTCLOS, *Lanfranc et Béranger* [654].

și, o dată cu ele, o parte a misterului. La fel, întreaga argumentație pe care o desfășoară Berengarius în favoarea tezelor sale este luată de la artele liberale, în mod principal din gramatică, a cărei capacitate critică este, astfel, deodată revelată.

În adunările conciliare, locale sau romane, sub conducerea papei sau a unui legat, ideile lui Berengarius sunt respinse, imediat ce episcopii nu mai sunt înșelați de formulările cu sens dublu. La această dată, simbolismul eucharistic se izbește de sentimentul comun. La Roma, în 1059, cardinalul Humbert îl constrânge pe scolastic să citească în fața conciliului o profesiune de credință realistă. În ceea ce are stângaci și sumar, ea subliniază cât se poate de bine diferențele. Pâinea și vinul sunt *sensualiter* trupul și sângele lui Christos. Acest trup al lui Christos, preotul îl poate rupe, iar credinciosul îl poate sfărâma cu dinții. Aceste precizări suprimă brusc orice subtilitate. Poziții identice sunt dezvoltate de principalii participanți la controversă, în special de Lanfrancus. Este cât se poate de evident că episcopii se tem să vadă cum forța Eucharistiei dispare într-un simplu semn sau că cel puțin relația cu Christos slăbește. Ei nu se tem să afirme identitatea dintre pâinea eucharistică și Christos înviat care domnește în ceruri. Este un mister pe care teologii se străduiesc să îl lămurească discutând despre convertirea pâinii și amintind miracolele care, precum cel al nunții din Cana, pot sluji drept punct de referință.

Disputele născute din tezele lui Berengarius din Tours marchează vreme îndelungată istoria teologiei sacramentare. Nimeni nu se poate ocupa de Eucharistie fără să dea explicații în mod special despre prezența reală și convertirea pâinii și a vinului. Hugo din Saint-Victor în *De sacramentis christianae fidei*, Pierre le Mangeur în *Sententiae de sacramentis* nu pot să ascundă această problemă care a devenit esențială[1]. Semn indiscutabil al importanței căpătate de aceste doctrine, profesiunea de credință impusă de cardinalul Humbert este citată de

---

[1] Cf. art. Eucharistie în *DTC*. J. de Ghellinck tratează aici partea consacrată secolului al XII-lea: "L'Eucharistie au XIIe siècle en Occident."

Gratian în *Décret* și devine, prin urmare, în acest domeniu, o normă de drept[1]. Papa Innocentiu al III-lea, în vremea când nu era decât cardinal, consacră o lucrare aceluiași subiect. Revine la această problemă în timpul pontificatului său, înainte de a-și rezuma temeinic învățăturile sale în constituția *Firmiter credimus* a celui de al IV-lea Conciliu de la Laterano[2].

Adeziunea Bisericii la tezele realiste este dezvăluită de erezia lui Berengarius. Prin urmare, este edificil de datat. Această alunecare este, probabil, destul de lentă, nu pentru că trebuie să se acomodeze cu un anumit număr de teme augustiniene. Luarea în calcul a cronologiei și a oamenilor impune apropierea acestei mișcări spirituale și teologice de cea care inspiră reforma Bisericii. Accentul pus pe realitate scoate în evidență prezența lui Christos și, în consecință, sfințenia sacramentelor. O mișcare care își introduce în programul său purificarea și sanctificarea Bisericii găsește o confirmare a acțiunilor sale în această prezență imediată și sfântă a trupului lui Christos în Eucharistie. Formulările stângace, precum cea a cardinalului Humbert, care leagă atât de viguros pe Christos cel slăvit și celest de pâinea eucharistică, întăresc și mai mult caracterul radical sfânt al Bisericii prin sfintele taine.

Acest echilibru doctrinar coerent și abrupt se modifică pe măsură ce se transformă percepția despre Christos. Evanghelismul, care face viața de pe pământ a lui Christos din ce în ce mai prezentă în spiritul credincioșilor, estompează întrucâtva caracterul său celest. Referința principală este acum Cina cea de taină. Memorial al Domnului, în așteptarea întoarcerii sale, messa este semnul prezenței sale ascunse în lume. Celebrarea ce comemorează sacrificiul lui Christos și care îl face prezent intră ca un element de sanctificare într-un program de viață evanghelică. Eu-

---

1 GRATIAN, D 2 c 42.
2 M. MACCARRONE, *Studi su Innocenso* III [530].

charistia capătă sensul său deplin, în aceste noi perspective, atunci când s-a înțeles că viața creștină înseamnă imitarea apostolilor și a lui Christos. Ea este atunci un fel de testament concret și eficace.

Celebrarea evanghelică, messa pierde la schismatici și la eretici caracterul său sacru. Ei regăsesc destul de spontan vechile teme augustiniene despre rolul pâinii sfințite drept constitutiv al unei comunități de frați. Valdensii apreciază că toți cei care trăiesc conform cu Evanghelia pot rosti cuvintele consacrării și pot îndeplini ritualul. Nu mai există ordine sau slujbă religioasă, este de ajuns meritul. Polemiștii și teologii resping această banalizare a sacrului. Așa procedează Alanus din Lille în *De fide catholica*, în care partea a doua este consacrată valdensilor. Profesiunile de credință impuse celor care se convertesc, Durand de Huesca, Bernard Prim, conțin totdeauna o referire la Eucharistie. De acum înainte, problema ordinii nu mai părăsește discuțiile erudite. Prin comparație, atitudinea lui Francisc din Assisi față de Eucharistie și preoți pare remarcabilă ca echilibru între sensibilitatea evanghelică și sentimentul prezenței divine. Conștient de ordinea transmisă, el o venerează la toți, până la cel mai umil dintre preoții de țară.

Messa de duminică permite să se predea credincioșilor credința creștină și morala. Această sarcină revenea în primul rând episcopilor. În epoca carolingiană, ei nu se sustrag acestei obligații. Agobardus predica regulat în catedrala din Lyon, atunci când nu era la palat. Unii prelați, din dorința de a restaura vechile discipline, considerau un avantaj rezervarea exclusivă a acestei misiuni. Și, cu siguranță, nu greșeau. Echivalența de principiu între *ordo episcoporum, ordo doctorum* și *ordo predicatorum* este admisă pe întreg parcursul Evului Mediu. Ea permite justificarea acestei pretenții din moment ce episcopul este doctorul credinței și trebuie să o predea. La această dată, totuși, o asemenea întoarcere înapoi nu părea de dorit, după părerea lui Alcuin, care îi scria lui

Carol cel Mare despre acest subiect[1]. De fapt, predica preoților de parohie este obișnuită. Ea este chiar cerută de unele statute diocezane.

A predica nu este o artă ușoară. Episcopii se străduiesc să depășească diferitele obstacole pe care le pot întâlni preoții parohi. Preoții trebuie să se adreseze credincioșilor în limba lor maternă, așa cum cere în mod explicit Conciliul de la Tours din 813. Unele statute diocezane interzic numirea unui preot de parohie care nu cunoaște dialectul enoriașilor săi, iar altele nu consideră scutit preotul de la această îndatorire sub acest pretext. Un statut ordonă clericilor incapabili de a predica să spună simplu câteva cuvinte precum: "Faceți penitență, nu comiteți adulter, nu furați, nu jinduiți la soția vecinului vostru, iubiți-vă aproapele ca pe voi înșivă"[2]. Asemenea îndemnuri nu pot face nici un rău!

În mediile mai bine formate, se prezintă o predică de o altă ținută. *Admonitio generalis*, care consacră un capitol acestui subiect, cere preoților să predea dogma creștină: Treimea, Întruparea, Patimile, Învierea și Judecata de Apoi[3]. Nu putem fi siguri că această recomandare a avut un efect deosebit. Statutele diocezane sunt în mod obișnuit mai puțin ambițioase, deoarece episcopii își fac mai puține iluzii despre capacitățile clerului. Totuși, ei sunt unanimi atunci când trebuie să ceară preoților de parohie să explice *Tatăl Nostru* și *Crezul*. Unii ar fi vrut să comenteze Epistolele și Evanghelia și să expună sensul sfintelor taine. Ambițiile lui Theodulf par mai rezonabile. "Fie ca acela care cunoaște Scriptura, scrie el, să o predice; fie ca acela care nu o cunoaște să predea poporului ceea ce știe el cel mai bine, să îndemne să se îndepărteze de rău și să facă bine, să caute pacea și să urmărească realizarea ei." Acestea sunt îndemnurile prevăzute în cazurile de incapacitate. De fapt, există toate șansele să ne gândim că predica obișnuită trebuia să se mulțumească cu morala și cu adevărurile elementare.

Chiar și astfel reduse, aceste ambiții țintesc asupra

---

[1] MGH, *Epist.*, V., p. 203.

[2] Statutele diocezane ale lui THEODULF, în *PL* 105 *c* 200. Cf. statutele din manuscrisul de la Vesoul.

[3] *Admonitio Generalis*, cap. 70 și 82; MGH, *Capit.*, t. I, p. 61 și urm.

insuficiențelor culturale ale clerului. Deja este greu să ne facem o idee exactă despre predica episcopilor. Cea a preoților de parohie ne scapă aproape în întregime. Literații s-au preocupat să le furnizeze cărți susceptibile să-i ajute în această sarcină. Existau omelii în care se găseau adunate predici dispuse potrivit ordinii sărbătorilor anului. Aceste lucrări erau în primul rând destinate călugărilor, care citeau extrase din Sfinții Părinți ai Bisericii, în timpul slujbei de noapte. Culegerile compuse pentru a furniza modele de alocuțiune apar mai târziu, numai către 820. Școala de la Auxerre pune mai multe în circulație, iar audiența lor este mare[1]. Ele sunt modificate în Italia, în așa măsură încât devin o simplă canava pe care preoții pot broda în voie. Sub această formă frustă, ele pot fi ecoul succint al unei predici, reale. În Lombardia se poate să ne facem o idee mai precisă, datorită omeliilor descoperite recent. Sunt scurte predici, scrise în latina simplă și directă, care, după toate probabilitățile, au fost rostite ca atare, în epoca lui Ludovic cel Pios. Cazul este interesant, dar nu este probant deloc pentru restul Europei[2].

Efortul continuat în epoca carolingiană pare să ceară prea mult de la cler. După lectura cronicilor și a vieților de episcopi din secolele al X-lea și al XI-lea, nu se pare că au fost prea numeroși prelații care au luat în serios serviciul predicării. Sunt rari aceia care vizitează parohiile din dioceza lor, pentru a administra confirmarea, și se adresează mulțimii cu această ocazie. Cazurile cunoscute, pentru că sursele dau seamă despre acestea, sunt prezentate ca excepții. Episcopii par a avea mai mult darul vorbirii în fața regelui sau în fața egalilor lor, numai dacă nu cumva documentele care nu rețin decât marile evenimente ascund această realitate prea umilă. La drept vorbind, predicările cunoscute sunt legate de marile adu-

---

[1] H. BARRÉ., *Les homéliaires carolingiens de l'école d'Auxerre*, Cetatea Vaticanului, 1962.

[2] *Quatorze homélies du IXe siècle d'un auteur inconnu de l'Italie du Nord*, ed. P. Mercier, Paris, 1970.

nări de populație, cu ocazia unui conciliul de pace, a unei reuniuni unde se judecă eretici sau pentru un pelerinaj. Este vorba aici de întâlniri cu totul excepționale, care nu au mare lucru în comun cu messa de duminică din parohii. Predicile retranscrise după aceste mari demonstrații populare sunt compuneri oficiale ce se adresau literaților, ecou savant al cuvântărilor ținute realmente în limba vulgară[1].

Reforma Bisericii, confruntarea dintre papalitate și Imperiu, cruciada și, la urma urmelor, trezirea evanghelică dau un alt curs predicației și elocinței. Aceste proiecte diferite sunt atât de vaste, încât ele pot mobiliza toate energiile celor mai diverse persoane. În acest context, cuvântul își regăsește întreaga sa valoare ca instrument de comunicare, de convingere și de antrenare a mulțimilor. Messa de duminică nu constituie o tribună pe măsura acestei noi elocințe. Cele mai importante discursuri sunt ținute într-un context mai puțin convențional. Este necesar să se țină seama de acestea, pentru că aceste predici excepționale sunt singurele de care se face mențiune.

Predicația lui Petru Ermitul, care determină micul popor să plece în cruciadă, provoacă evenimentul, din moment ce se pun în mișcare mulțimile. Ceea ce există ca irațional în această acțiune a fost bine pus în evidență. Cu toate acestea, nu înseamnă că această predicație, ce atinge sentimentele cele mai profunde, provoacă un entuziasm extraordinar. Ea determină plecarea, fără grija zilei de mâine[2]. Cruciada este totdeauna precedată de o campanie de propagandă a cărei eficacitate este mai mult sau mai puțin mare. Sfântul Bernard este cu siguranță cel mai mare orator al acestor vremuri. El reușește în toate aceste genuri și aproape în fața oricăror auditori. Se cunoaște în special predica sa destinată călugărilor și

---

[1] Cf. cu predicile lui Adhemar din Chabannes editate de H. HOFFMANN, *Gottesfriede und Treuga Dei* [704], p. 257 și urm.

[2] P. ALPHANDÉRY, A. DUPRONT, *La chretienté et l'idée de croisade* [693].

clericilor. Textele latine au fost retușate pentru publicare, iar forma lor este marcată de cea mai măiestrită retorică. Or, Bernard, poate, deopotrivă, să se adreseze marilor adunări de laici. El știe să-i potolească pe milanezii revoltați, în timpul expediției militare ce pune capăt schismei lui Anacletus. Predică la Vézelay, în fața cavalerilor care se înfruntă în urma lui Ludovic al VII-lea. Și într-unul, și în celălalt caz, aceste mulțimi sunt incapabile de a înțelege limba latină. Bernard este nevoit ca, într-un fel sau altul, să-și transpună convingerile sale în limba vulgară, fie că o practică el însuși cu suficientă măiestrie, fie că traducătorii îi reiau temele într-un idiom pe care el nu îl cunoaște. Forța oratorului se acomodează la aceste condiții concrete, foarte rău evaluate la urma urmelor. Mulțimile medievale par în mod special sensibile față de cuvânt, mai mult emotive decât versatile și, la urma urmelor, foarte vulnerabile. Poate că era un public tânăr, bine dispus și fără o apărare critică. Eșecul unui mare orator este interesant de relevat. Se cunoaște faptul că Sfântul Bernard, predicând în Sudul Franței, s-a lovit de indiferența populației din Verfeil. Ținutul era ostil Bisericii. Era însă mult mai greu să reziste farmecului unui mare predicator și renumelui unui personaj fără pereche.

La un nivel mai puțin spectaculos, predicația joacă un rol determinant în transformarea morală și spirituală a creștinătății medievale. Reformatorii din secolul al XI-lea sunt primii care iau cunoștință de eficacitatea cuvântului. Începuturile carierei lui Pier Damiani, în ținutul mărcilor, ilustrează admirabil apariția acestei noi forțe. Papalitatea, care îi măsoară foarte rapid importanța, se străduiește să-i angajeze pe toți cei care sunt capabili să predice, chiar dacă vocația lor originară nu îi îndemna să ia cuvântul în biserici sau în locuri publice. Pe scurt, eremiții și călugării pot primi funcția de predicatori. Grigore al VII-lea o acordă cu foarte multă generozitate, într-un context în care preocupările religioase și politice sunt legate în mod inextricabil. El îi conferă astfel o mare misiune lui Guilelmus din

Hirsau. Succesorii săi procedează la fel, iar unii papi îi patronează pe cei mai mari predicatori ai epocii. Urban al II-lea îl protejează pe Robert d'Arbrissel, Pascal al II-lea pe Sfântul Norbert. Ei primesc, și unul și altul, de la autoritatea apostolică o autorizare valabilă pentru Biserica de pretutindeni.

Înșiși laicii nu sunt scutiți total de această sarcină de predicare. Unii dintre ei își arogă dreptul din proprie inițiativă, ceea ce displace episcopilor, care se străduiesc să frâneze excesele verbale ale credincioșilor rău formați pentru această misiune. A predica pare, încă de la sfârșitul secolului al XI-lea, completarea normală a vieții evanghelice. Cei care trăiesc în comunitate, în sărăcie, imitându-i pe apostoli, consideră normal faptul de a lua și ei cuvântul. Inițiativele sunt atât de numeroase și atât de diverse, încât ierarhia ecleziastică pare incapabilă să le controleze. Cu toate acestea, Biserica nu refuză, în toate cazurile, autorizarea pentru predicare unor simpli laici. Ea își ia, pur și simplu, câteva precauții elementare. Demersul valdensilor pe lângă Alexandru al III-lea, în timpul celui de al III-lea Conciliu de la Laterano, a rămas celebru. Curia romană procedează potrivit obiceiurilor și acordă o autorizare limitată, formulată într-un mod negativ, din moment ce ea făcea cunoscut pe cât de exact posibil ceea ce înțelegea să interzică. Adepții lui Valdo nu aveau voie să predice despre doctrină. Prin urmare, ei puteau să facă îndemnuri morale și să-și invite auditoriul la penitență. Ei nu puteau lua cuvântul fără a fi solicitați în acest sens de clerul local[1]. În cele din urmă, clericii romani nu puteau fi mai liberali în privința credincioșilor care li se păreau neștiutori de carte.

În cursul secolului al XII-lea, apare o nouă formă de predicare, foarte legată de studii, de oraș sau de operele profesorilor din școli. La Paris, cei care după ce au predat

---

[1] K. V. SELGE discută acest punct de vedere, conform *Caractéristiques du premier mouvement vaudois et crises au cours de son expansion* [849], în *Les Vaudois*, p. 110 și urm.

vreme îndelungată au obligații pastorale, fie pentru că au devenit episcopi, fie pentru că au primit misiunea de a predica, au lăsat numeroase predici. Păstrarea acestor culegeri dovedește, cel puțin acest lucru, că știutorii de carte le consideră de o utilitate indiscutabilă. Pentru unii dintre acești predicatori, tradiția manuscrisă este suficient de abundentă pentru a fi semnul unei mari favori. Fiecare caz merită o analiză[1].

Nu se știe, de exemplu, dacă limba originară a predicilor lui Maurice de Sully, profesor la școli, apoi episcop de Paris, era franceza sau latina. În primul caz, după ce a predicat, autorul și-ar fi tradus el însuși operele, pentru ca ele să poată sluji drept model pentru clerici. În celălalt caz, el însuși se adresa, de preferință, unui auditoriu de clerici care au tradus predicile în limba vulgară, pentru o mai mare folosință. Nu putem să rezolvăm dilema: punere la punct în limba savantă a unei predicări reale sau model spre folosul clerului. La drept vorbind, acest du-te-vino al auditoriilor populare în mediile de știutori de carte este cel care reține atenția. Se poate ghici că școlile joacă un rol important în vulgarizarea doctrinei pe care o expun profesorii. Niciodată nu a fost pus mai bine în evidență locul studiilor în reforma Bisericii, chiar dacă aceste predici ale profesorilor parizieni evită să se facă ecoul dezbaterilor care îi preocupă doar pe savanți.

Operele oratorice ale profesorilor parizieni poartă marca acestei intenții pastorale. Subiectele abordate, fie că este vorba despre dogme, despre sfintele taine sau despre morală, sunt totdeauna tratate ținându-se seama de auditoriu. Acest efort de adaptare este confirmat de existența unei predicații în limba vulgară[2].

Două aspecte ale acestei predicații subliniază orientarea sa către un public. Se pot constata aici predici elaborate pentru categorii de persoane bine definite. Unele sunt destinate prelaților, altele preoților. Cele mai intere-

---

[1] J. LONGÈRE, *Œuvres oratoires* [754].

[2] M. ZINK, *La prédication* [774].

sante sunt cele care abordează problemele laicilor. Predicatorii au o învățătură specifică de dat școlarilor, femeilor, judecătorilor, negustorilor, nobililor și chiar țăranilor. Aceste predici *ad status* ilustrează, o dată în plus, divizarea funcțională a societății și pun în evidență îndatoririle fiecărei stări. Noutatea nu este aici principiul unei învățături morale adaptate pentru fiecare condiție, teoria acelor *ordines* o sugera deja, ci luarea în calcul din ce în ce mai realistă a datelor vieții profesionale și sociale. Concepțiile acestui fel de predici apar cât se poate de bine ca un lung efort de aprofundare religioasă.

Această predicație, încă de la sfârșitul secolului, a recurs la *exemplum*, mică povestire reală sau inventată, punând în scenă personaje și din care predicatorul trage o învățătură. Este istorioara care reține atenția auditorului, care îl face să râdă și care, eliberată de orice adaus pedant, permite transmiterea mesajului. Procedeul este repede adoptat. Jacques de Vitry pare unul dintre principalii propagatori.

Exemplum deschide un domeniu de cercetare cu totul special dacă se dorește cu adevărat să se înțeleagă că el permite accesul povestirilor adaptate unor auditorii. Primite de mii de credincioși, ele formează o mentalitate comună. Reluat de generații de predicatori, *exemplum* făurește lent o stare de spirit. În acest domeniu, numai seriile pot avea o semnificație și nu o povestioară izolată. Pe scurt, culegerile sunt cele care trebuie să rețină atenția, de așa manieră, încât să arate sensul explicit și, uneori, sensul ascuns al acestei multitudini de povestiri. Acest mod de a evalua cultura primită, pe cale orală și printr-un mare număr de persoane, dă despre religiozitatea medievală o cunoaștere socialmente extinsă și omenește trăită[1].

În realitate, se cunoaște foarte puțin în legătură cu modul concret de a predica. Exemplele cunoscute descriu toate situații excepționale, iar nu umila predică de duminică într-o

---

[1] C. BREMOND, J. LE GOFF, J. C. SCHMITT, *L'exemplum* [38].

parohie. Povestirile sunt, de altfel, mult mai puțin explicite decât ne imaginăm și pun multe întrebări pe care nu le rezolvă. Este cazul vieților Sfântului Bernard, în ceea ce privește episoadele care pot ilustra această cercetare. Cum a putut ilustrul abate să se facă înțeles, în aer liber, la Vézelay, în prezența unei mulțimi? Nu se știe cum procedau predicatorii medievali pentru a crește volumul vocii. Și limba folosită crea probleme. Cum reușeau predicatorii itineranți, atât de numeroși, să se adreseze realmente mulțimilor? Cum a predicat Norbert, un german, în Franța? Ce limbă a vorbit Bernard în Languedoc? Oare, prezența acestor personaje sfinte, precedate de reputația lor de taumaturgi, nu era mai importantă decât cuvântările lor? Aceste turnee de predicație erau, oare, organizate dinainte și pregătite cu grijă? Marii oratori acceptă ei, oare, aventura spontaneității și a improvizației? Nu se știe, în stadiul actual al studiilor, nu se poate răspunde exact acestor probleme și nu este sigur că documentația va permite să se poată răspunde într-o zi.

Se impune totuși să facem inventarul a ceea ce este cunoscut în acest domeniu. Sfântul Bernard predică cu regularitate în biserici și în mânăstiri. Abatele de la Clairvaux lasă în opera sa 86 sau 87 de predici despre sărbătorile liturgice din ciclul anului, 45 despre sfinți, 125 mai scurte despre diferite subiecte. Nu intră în calcul instrucțiunile date călugărilor săi sub formă de predici.

Această operă oratorică este transmisă în scris și se impune să căutăm cărui gen de activitate orală îi corespunde. Instrucțiunile date călugărilor au fost rostite în latinește. Cu toate acestea, aceste conferințe spirituale sunt rescrise pentru publicare și unele nu au fost rostite în realitate. Așa sunt comentariile la Sfânta Scriptură care adoptă forma literară a predicii. Abatele de la Clairvaux trebuia deopotrivă să răspundă nevoilor spirituale ale fraților conversi, cărora li se adresa în limba vulgară și pe un ton mai simplu. Rămân din această activitate câteva ciorne scrise în latinește, în același timp *aide-mémoire* și relicvă pioasă. Predicile despre sărbătorile din ciclul liturgic al anului au fost rostite în biserici, la fel ca și cele despre sfinți. Nu se cunoaște, în legătură cu acestea, decât o redactare latină, despre care este dificil să spunem cum reflectă originalul din limba vulgară. Retoricii, admirabil stăpânite de Bernard, i se adaugă aici stilul, eleganța și, după toate probabilitățile,

chiar spontaneitatea! Această predicație obișnuită, s-ar putea spune de rutină, nu ne permite să ne facem o idee despre locul pe care îl ocupau în activitatea lui Bernard alocuțiunile spectaculoase în fața mulțimilor[1].

Oratorii de mai mică anvergură se mulțumesc cu rețetele verificate. Am greși dacă am considera ca veritabile predicații tot ceea ce este cuprins în rubrica de predici. Genul se bucura pe atunci de o mare încredere și trebuie că erau pure ficțiuni literare. Numeroasele culegeri de predici, scrise de cistercieni, se adresează călugărilor din ordinul lor. Unele poate că au fost rostite. Sunt însă, cu siguranță, rescrise[2]. Se pot face aceleași remarci în legătură cu toți regularii.

Această predicație clericală sau monastică nu epuizează, cu siguranță, subiectul! Există o activitate oratorică în limba vulgară, de un nivel mai simplu, care nu este cunoscută decât într-un mod indirect, din povestiri sau din aluziile cronicarilor. Astfel Thomas din Spalato raportează că l-a auzit pe Francisc din Assisi predicând la Bologna, în 1222, despre îngeri, oameni și demoni. Discursul nu releva elocință sacră, pentru că sfântul vorbea *non sermocinendo sed concionendo*, adică se adresa credincioșilor în maniera oratorilor politici, făcând o mustrare în piața publică[3]. Această notație este extrem de importantă, pentru că ea dovedește că ascultătorii disting bine aceste două feluri și că exista, în această vreme, un mod tradițional de a ține o predică. A se folosi un alt ton și a folosi un alt stil sunt, în mod evident, o inovație. O putem atribui lui Francisc din Assisi sau putem aprecia că el a fost precedat pe acest drum de predicatorii populari care nu au formație clericală. Or, viața călugărilor minoriți ai primei comunități lasă să se întrevadă fapte de acest gen, în plus mai modeste și încă

---

1 J. LECLERCQ, *Recueil d'études sur saint Bernard* [595].

2 GUERRIC D'IGNY, *Sermons*, ed. J. Morson și H. Costello, Paris, 1970-1973. Se va consulta în mod special introducerea.

3 TH. DIN SPALATO, *Historia Salonitarum*, în MGH SS, XIX, p. 580.

mai umile. Nu s-ar putea spune totuși de ce acești oratori, puțin diferiți, au luat sau nu adesea cuvântul [1].

C. PENITENȚA

Antichitatea creștină practicase penitența publică pentru a reconcilia un credincios căzut în păcat. Aceasta nu era o mărturisire publică a greșelilor sale, ci alegerea unei condiții de viață. Un creștin vinovat pentru greșeli grave putea să ceară episcopului să-l primească în ordinul penitenților. La începutul postului, în cursul unei ceremonii, episcopul îi punea mâinile deasupra capului, iar păcătosul începea o perioadă de ispășire, în timpul căreia, îmbrăcat într-o haină din păr de capră, alungat din Biserică, era exclus de la Eucharistie. După reconcilierea sa, în Joia Mare, penitentul, admis la comuniune în cel mai bun caz, rămânea lovit de diverse incapacități. Nu mai avea voie să poarte armele, nici să ocupe funcții publice, nici să facă recurs în justiție, nici să practice comerțul, nici chiar să se căsătorească. O asemenea reconciliere nu se întâmpla decât o singură dată. Această disciplină penitențială nu putea conveni decât unor credincioși deja eliberați de obligațiile laice sau foarte deciși să se retragă din viața socială. Încă de la sfârșitul secolului al VI-lea, episcopii consideră mai înțelept să refuze acest statut de penitent oamenilor tineri și laicilor căsătoriți.

O asemenea penitență nu se ocupa deloc de problema păcatelor grave comise de creștini care nu puteau renunța la viața lumească pentru câteva motive, oricare ar fi fost acelea. Greșelile comune și fără gravitate erau considerate drept iertate printr-o mărturisire făcută lui Dumnezeu și prin practicarea operelor de iertare. Pentru greșelile mai grave, nu era nimic prevăzut în afara acestei discipline, de nepracticat în multe din cazuri. Chiar în

---

[1] C. DELCORNO, *Origini della predicazione francescana*, în *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*, Assisi, 1977, p. 125 și urm.

momentul când episcopii consideră oportun să nu o impună anumitor categorii de credincioși, ea este singura cunoscută, iar clericii îi conferă o virtute suverană, care constituie multă vreme forma ideală a penitenței. Acest prestigiu rămâne, chiar atunci când principalele sale dispoziții sunt mai mult sau mai puțin bine cunoscute.

Biserica celtică nu cunoștea penitența publică și abordează altfel problema păcatului. Călugării irlandezi practicau mărturisirea zilnică a greșelilor lor și primeau o penitență. Bineînțeles, ei confundau încălcarea datoriei cu încălcarea regulii și cu păcatele propriu-zise, ceea ce se înțelege ușor la atleții ascezei. Acest sistem este aplicat clericilor apoi laicilor. Misionarii irlandezi și anglo-saxoni răspândesc această disciplină pe continent, pretutindeni unde evanghelizează populațiile. Este cunoscută în Germania, în Galia și în Lombardia. Episcopii o aprobă în timpul unui conciliu reunit la Chalon-sur-Saône, între anii 644 și 656. Dimpotrivă, ea este necunoscută acolo unde predicatorii veniți din insule nu au pătruns, de exemplu în Acvitania. În plus, Spania este un caz aparte.

Clericii carolingieni se află în fața unei tradiții duble: cea venită din insule, și în mod obișnuit practicată în ținuturile francilor, cea din antichitatea creștină cunoscută din operele Părinților Bisericii și lucrările liturgice provenind de la Roma. Ei nu pot da o explicație istorică și critică asupra acestor diferențe evidente, de aceea reflecția lor se îndreaptă către un amalgam nu totdeauna coerent[1]. În plus, trebuie să se țină seama de ceea ce este inspirat de concepția despre păcat și de practica justiției în societățile barbare.

În ceea ce îi privește pe experții carolingieni, penitența este dreaptă atunci când ea aduce satisfacția adecvată pentru o ofensă făcută lui Dumnezeu. Ideea este, din punct de vedere religios, destul de sumară și este destul de apropiată de cea a componenței obișnuite a tuturor codurilor de legi barbare. Ea convine cu atât mai mult cu cât Dumnezeu este împăratul cerurilor și veghează la

[1] E. AMANN, *Pénitence*, în *DTC*, t. XII.

respectarea legii sale pe pământ. Pe scurt, ideea unei pedepse ce deschide calea unei întoarceri la iertare este cu ușurință asimilabilă. Cu toate acestea, rămâne să articulăm tradiția Părinților Bisericii la practica insulară.

În textele carolingiene, penitența permite obținerea unei reparații rapide a păcatelor comise și se poate reînnoi. Prin urmare, este vorba, desigur, despre disciplina venită din insule și, în lipsa unui termen mai bun, o putem numi penitență particulară. Ea este recomandată de episcopi și de împărat. De aceea, capitularul din 802 despre examinarea clericilor cere ca aceștia să știe să insufle respect față de soluțiile pentru păcate[1]. Conciliile reformatoare din 813 cer ca preoții să știe într-un mod foarte precis "cum să primească confesiunile și cum să impună penitențele"[2]. Alcuin, care cunoștea bine această practică, devine propagandistul ei. Statutele sinodale arată că ea este cât se poate de obișnuită.

Această confesiune este un ritual complex. Este mărturisirea făcută lui Dumnezeu, care șterge păcatul, iar preotul devine martorul acestui fapt. El poate fi, în anumite cazuri, înlocuit de un laic[3]. Cu toate acestea, clericii insistă asupra necesității de a se spovedi unui preot. Acesta din urmă îl poate întreba pe penitent pentru a-l ajuta să nu omită nimic, dar trebuie s-o facă în mod discret. Rolul său este după aceea de a evalua importanța greșelii și de a fixa penitența just. În sfârșit, el îl roagă pe Dumnezu să acorde iertarea. Practicată astfel, penitența este un act de devoțiune care, prin mărturisire și pedeapsă aduce o îndreptare sufletului. Se poate discuta despre caracterul sacramental al ceremoniei. Este mai mult un efort spiritual decât un act liturgic.

Pentru a fixa penitențele, confesorii dispun de un veritabil tarif consemnat în penitențiale. Cele mai vechi statute sinodale, cele de la sfârșitul secolului al VIII-lea și

---

[1] MGH, *Capit.*, t. I, p. 110 c 4.
[2] MGH, *Conc. aevi Karolini*, t. I, p. 255, C 12.
[3] A. TEETAERT, *La confession aux laïcs* [770].

începutul celui de al IX-lea, cer ca preoții să aibă, să consulte și să înțeleagă aceste lucrări. Efectiv, se pare că folosirea lor a fost foarte răspândită. Nu se întâmplă acest lucru fără a provoca temeri care sunt mereu aceleași. Câțiva episcopi le găsesc prea permisive, prea puțin demne de încredere și prea puțin conforme cu canoanele autentice ale Bisericii. Conciliul de la Chalon, din 813, cere revenirea la penitența antică și distrugerea acelor *Libri paenitentiales*. Unele statute sinodale impun această eliminare, este adevărat că în zadar. Ordine categorice de acest fel nu se pot explica decât prin ignorarea dispozițiilor disciplinei antice.

În maniera legilor barbare, Penitențialele se prezintă ca niște cataloage de păcate însoțite de un tarif calculat în zile și în ani de post și de abstinență. Uneori conțin un tabel de echivalențe, deoarece adăugarea de pedepse riscă să depășească cu ușurință ceea ce se poate îndeplini într-o viață de om. De aceea se constată rapid principiul convertirii unei penitențe prevăzute în alta, mai ușor de îndeplinit.

Lucrări utile și adesea transcrise, Penitențialele se copiază unele după altele. Ele sunt remaniate fără încetare pentru a fi adaptate la realitățile cotidiene. Este o literatură vie și uneori cât de poate de trivială. Aceste cărți diferite se prezintă sub patronajul sfinților prestigioși din insulele britanice: Colomban, Beda, Egbert și mulți alții. Atribuirea lor în mod real rămâne nesigură. Uneori este chiar greu să se precizeze data compunerii. Dimensiunile lor sunt foarte variabile, de la câteva pagini, până la un volum mic[1].

Clericii carolingieni care cunosc bine această literatură de inspirație insulară se străduiesc să o stăpânească și să o îmbunătățească. Este vorba pur și simplu de înlocuirea Penitențialelor, acolo unde tarifele sunt evaluate arbitrar, prin lucrări mai sigure, inspirate de colecții canonice

---

[1] C. VOGEL, *Libri Paenitentiales* [52]. Această ultimă lucrare conține o bibliografie foarte importantă.

recunoscute. Hrabanus Maurus compune două. Opera cea mai utilizată este cea a lui Halitgaire, episcop de Cambrai, al cărei subtitlu, penitențial extras din arhivele Bisericii romane, a asigurat probabil succesul.

Penitența particulară era de o asemenea necesitate într-o societate devenită creștină, încât, în ciuda reticențelor, disciplina insulară s-a impus definitiv. Se compun Penitențiale pe tot parcursul acestei perioade și până la sfârșitul secolului al XII-lea, dovadă a utilității lor. Ele nu dispar decât atunci când sunt înlocuite de sumele pentru folosul confesorilor, care răspund acelorași nevoi.

La drept vorbind, chiar condițiile practicării penitenței sunt diferite, din momentul în care societatea este creștină și regele este uns. Este cât se poate de evident că pentru un laic grosolan confesiunea nu prezintă nici un imbold, trăind în impietate și fără percepție morală. Nu este mai mult nici pentru un cleric rătăcit. Și unul și celălalt se pot sustrage acestui act de devoțiune, voluntar dacă nu spontan. Dimpotrivă, crimele și delictele pe care blamul regal le reprimă, ca tot atâtea deformări ale păcii publice, sunt, de asemenea, ofense aduse lui Dumnezeu. Bunul mers al lumii cere, ca, în plus față de sancțiunea regală, să existe penitență. În aceste cazuri, există un melanj curios. Represiunii judiciare i se adaugă o tendință la penitență prin constrângere, care este corespondentul său religios. Într-o societate în care temporalul și spiritualul se confundă atât de fundamental ca în epoca carolingiană, regele poate întreprinde pedepsirea păcatelor, iar Biserica poate impune penitențe pentru infracțiuni de ordin public. Deosebirea de domenii impune un efort care nu este totdeauna coerent. Criteriile nu sunt cele care au fost ulterior reținute de Biserică.

În înțelegerea clericilor, păcatului evident și cunoscut de toți trebuia să-i corespundă o penitență potrivită, adică publică. Încercările de restaurare a disciplinei antice se sprijină pe această convingere. Totuși, exista o diferență capitală: penitentul era, în Biserica străveche, un credincios care își căuta reconcilierea; în epoca carolingiană

este un om supus coerciției. Represiunea conținea o restabilire a ordinii lumii, amenințată continuu de păcat, și o justă compensație pentru ofensele aduse. De aceea clericii capătă obiceiul de a cere intervenția puterilor laice împotriva păcătoșilor. Întreaga lor strădanie tinde să dubleze ordinea civilă, printr-o ordine morală și religioasă și să le confunde cu una singură. Acțiunea se face în contextul unei imperiu sacru, perfect coerent. Însăși percepția rolului puterii în lume este marcată din această cauză. Abaterilor aduse de păcat, ce vin să perturbe fără încetare ordinea societății creștine, li se opune acțiunea regelui, care restabilește prin forță și coerciție ordinea lucrurilor. Oamenii, dacă ar fi după ei, s-ar lăsa duși pe panta fatală, dacă regele nu ar interveni să-i îndrepte. Lupta împotriva păcatului, care infectează întregul corp social, revine parțial regilor[1].

Este important ca păcatele cele mai grave să fie cunoscute, pentru ca regele și clericii să ia măsurile necesare repunerii în ordine a lumii. Din această cauză, episcopii cer preoților și credincioșilor să semnaleze păcatele publice care le-ar ajunge la cunoștință. În legătură cu această practică a denunțării, toți episcopii sunt de aceeași părere. Martorii trebuie mai întâi să confirme faptele. Biserica se străduiește atunci, prin admonestări publice sau private, să-l convingă pe păcătos să ceară el însuși penitența. Excomunicarea poate fi un mijloc de a forța reticențele. Episcopii se folosesc de acest lucru destul de ușor, în această perspectivă. Hincmar o consideră ca pe un fel de medicament la dispoziția pastorilor.

În această cercetare a păcatelor grave și publice care au scăpat vigilenței clerului, episcopii înțeleg să se asigure cu garanții. Ei nu acceptă orice fel de mărturie. Pentru desemnarea persoanelor care, fiind mai presus de orice bănuială, au sarcina să informeze autoritățile ecleziastice, se au în vedere criterii juridice și morale. Acest sistem, foarte carolingian ca inspirație, pare să fi funcționat

---

[1] J. DEVISSE, *Hincmar* [238], t. I, p. 525 și urm.

sporadic, în Lorena și în diferite ducate ale regatului Germaniei, până în secolul al X-lea. Cu toate acestea, toate textele canonice care amintesc martorii sinodali nu dovedesc existența lor reală. Reminiscențe ale acestei instituții nu par să fi fost total abolite, atunci când papalitatea se străduiește să procedeze prin anchetă împotriva ereticilor. Dispozițiile bulei *Ad Abolendam* par ecoul acestor practici străvechi[1].

Resuscitarea penitenței publice, chiar sub o formă adaptată la noile realități, conținea ceremonii inspirate direct din uzanțele liturgice ale antichității. Ca și altădată, ea începe printr-o impunere a mâinilor în fața corului bisericii și se încheie printr-o reconciliere solemnă. Există, totuși, o diferență capitală, în timpul perioadei de ispășire, păcătosul este ținut în închisoare sau închis într-o mânăstire, ceea ce înseamnă același lucru. Acest singur fapt este suficient pentru a marca distanța dintre cele două instituții.

Evocarea teoretică a penitenței publice este ceva, impunerea sa reală este altceva. Faptul că episcopii au urmărit îndelung acest scop este o certitudine. Că au reușit este mai puțin sigur, pentru că faptele cunoscute sunt rare. Ele nu se referă decât la personaje foarte importante, ceea ce este semnul caracterului excepțional al acestei discipline. Aistulphe, prinț lombard, ucigașul soției sale din cauza unei simple bănuieli, este pus în situația de a alege între retragerea într-o mânăstire și penitența publică. Paulinus din Acvileia, care prezintă această întâmplare, face în mod expres referire la statutul penitenților din antichitate[2]. Penitența lui Ludovic cel Pios, la Saint-Médard-de-Soissons, se apropie și mai mult de modelul antic, din moment ce se consideră că împăratul a făcut spontan mărturisirea păcatelor sale. El depune armele, îmbracă haine de penitent, ceea ce este un semn de renunțare la viața lumească. Episcopii îl despart de

---

[1] MANSI, *Concil*, XXII, 476.
[2] MGH, *Epist.*, t. IV, pp. 516-517.

soția sa și îi impun castitatea. Împăratul devine prizonierul fiilor săi. În comparație cu această ultimă împrejurare, tipic carolingiană, nu există ceremonie în care restaurarea arheologică a disciplinei antice să fi fost împinsă mai departe.

Într-o competiție pentru putere, penitența publică permite eliminarea unui adversar, prin obținerea pronunțării sentinței Bisericii. Utilizarea unei asemenea proceduri în scopuri politice constituie o impostură. Demiterea lui Ludovic cel Pios, mai mult decât suspectă, și mărturisirea forțată a păcatelor sale, desconsideră episcopatul. La drept vorbind, prinții au alte mijloace să îndepărteze un concurent, folosind proceduri ecleziastice. Intrarea într-o mânăstire exclude deopotrivă din viața laică și este mai ușor de manevrat. Exemplele nu lipsesc. Împotriva personajelor de mai mică anvergură, penitența prin constrângere este folosită mai multă vreme, așa cum o arată, se pare, *Livre des affaires synodales*, al lui Réginon din Prüm. Ritualul de penitență publică, cunoscut de acest autor, este reluat în Pontificatul romano-germanic, compilat către 960, la mânăstirea de la Saint-Albans din Mainz. Se știe că acest compendiu liturgic introduce la Roma diverse uzanțe france și germanice.

Nu putem fi siguri că o asemenea încercare, părăsită la urma urmelor, a fost fără consecințe. Disciplina antică, rău înțeleasă, introduce o legătură între penitență și coerciție. O asemenea legătură permite, în același timp, obținerea unei mărturisiri, pedepsirea și reconcilierea. În cercetarea ereticilor, acest sistem oferă avantajul că presupune o procedură de renegare, necesară punerii în evidență a greșelilor, și o sancțiune, din moment ce penitența este însoțită de o pedeapsă chinuitoare. Ambiguitatea este permanentă. Textele trec neîncetat de la vocabularul confesiunii la cel al justiției. Închisoarea poate fi o penitență aplicată printr-o sentință luată în mod legitim de un judecător ecleziastic, care în același timp reconciliază un credincios rătăcit. În plus, sancțiunea este pronunțată în public, din moment ce este vorba de o slăbi-

ciune notorie. În sfârșit, clericii justifică cu ușurință acest amestec destul de ciudat, atrăgând atenția că trebuie să se dea satisfacție pentru păcatele comise, în această lume sau în cealaltă[1].

Creștinarea puterii nu excludea penitența voluntară în maniera antică. Un laic care dorea acest lucru putea să ducă o viață pioasă și retrasă de lume. Rămâne să știm dacă acestă comportare este considerată ca o stare de viață definită de un statut. Dificultatea ține de multitudinea instituțiilor. Un laic ce a renunțat la viața socială și trăiește într-o abație, supus unei reguli și unui abate, este un călugăr. Un pelerin este un penitent în afara diocezei sale. Un eremit sau un retras se deosebesc puțin, măcar prin stabilitate, cel puțin temporară, într-un loc și prin pretenția la perfecțiune. De fapt, existența penitenților și a penitentelor nu lasă loc nici unei îndoieli. Ei apar prin subterfugiul unui text, puțin la întâmplare, în cadrul povestirilor. Mama lui Guibert de Nogent, bine cunoscută din povestirea fiului său, trăiește pios în preajma unei biserici. Chiar înainte de intrarea sa într-o mânăstire, ea pare să ducă o viață de acest fel, spontan și fără alt sfat decât cele primite de la confesorul său. Atunci când există un grup de penitenți, purtând un veșmânt distinctiv și recunoscut de episcop, există o anumită condiție de viață și poate un statut. Dispozițiile regulamentare vin după aceea. Ordinul penitenței nu este altceva în secolul al XII-lea, decât aceste comunități trăind într-un mod mai mult sau mai puțin organizat și nu prea cunoscut, din lipsă de documente[2].

Astfel, restaurarea abia schițată a penitenței publice dă naștere direct sau indirect la instituții extrem de diverse. Dimpotrivă, mărturisirea și iertarea păcatelor, practicate potrivit disciplinei insulare, se află la originea confesiunii la ureche și a sfintei taine a penitenței, așa

---

[1] Cf. *Les pénitences infligées aux cathares convertis en Languedoc*, în E. GRIFFE, *Les débuts de l'aventure cathare* [856].

[2] G. G. MEERSSEMAN, E. ADDA, *Pénitents ruraux communautaires en Italie au XIIe siècle*, în *RHE*, t. 49, 1954, pp. 343-390.

cum se precizează în Biserică. La origine, sistemul este sumar, din moment ce se limitează la sancționarea unui păcat printr-o compensație. Există o obiectivitate imperturbabilă în această practică. Singurul gest care justifică iertarea păcatului este demersul voluntar al aceluia care vine la mărturisire. Istoria confesiunii este cea a aprofundării tuturor datelor acestui sistem.

Primul element al acestei evoluții este juridic. Se distinge mult mai bine ceea ce cade sub incidența dreptului Bisericii și prin urmare a unei sancțiuni așa cum este excomunicarea, de ceea ce depinde de viața morală și spirituală, a forului interior, așa cum precizează acest lucru canoniștii. În acest ultim caz, remediul constă în penitența privată. Reflecția este împinsă până la a distinge, în legătură cu un același subiect, ceea ce ține de drept de ceea ce ține de confesor, pentru a se stabili astfel regulile de comportare ale fiecăruia. Dreptul canonic fixează principii generale care tratează obiectiv problemele. Tradiția Bisericii este formulată atunci în termenii obligațiilor și ai sancțiunilor. Confesorul ia în calcul împrejurările și calitatea persoanelor. Este vorba atunci de un proces de reconciliere.

Cel de al doilea aspect al acestei evoluții ține de aprofundarea analizei morale și spirituale. Materialității faptelor pur și simplu constatate în penitența tarifară vine să i se adauge evaluarea mobilului și a intenției. Abélard, care trece drept precursor, consideră că moralitatea unei acțiuni ține mai puțin de rezultat, care poate fi neplăcut, decât de intenția sa. Cel care îl ofensează pe Dumnezeu, voluntar, prin acțiune sau prin omisiune, trebuie să facă penitență[1]. Aceste propuneri sunt rău primite, deoarece contemporanii le consideră prea subiective. Cu siguranță, riscul unei dezagregări complete a sistemului de obligații nu este imaginar. Nu este mai puțin adevărat că aceste cercetări sunt punctul de plecare pentru un efort intelec-

---

[1] M. DE GANDILLAC, *Intention et loi dans l'éthique d'Abélard*, în *Pierre Abélard* [659], pp. 585-608.

tual care duce la punerea în evidență a conștiinței morale. Decurge de aici o definire diferită a păcatului. De acum înainte, iertarea este constatarea unei căințe și a voinței de a se îndrepta. Preotul ce administrează sfânta taină constată această convertire, necesară penitenței.

Această interiorizare conduce la confesiunea la ureche, modernă. Ea nu exclude nicidecum morala funcțională derivată din analiza condițiilor de viață sau a acelor *ordines*. Cele două atitudini se conjugă. Obligațiile se formulează totdeauna potrivit acestor cadre de gândire vechi și familiare. Ele permit întocmirea unui program de viață ce rămâne obiectiv și semnalarea pericolelor fiecărei condiții. Penitența se modelează totdeauna după o anumită descriere a realităților sociale. Ea poate, de asemenea, să fie dublată de o întoarcere spre sine conformă gradului de individualism ce se face simțit în secolul al XII-lea. Acest dialog ce se schițează aprofundează psihologia clericilor și a călugărilor.

D. VIAȚA SEXUALĂ ȘI CĂSĂTORIA

Asasinatele și celelalte crime puteau fi reprimate de comun acord de prinț și episcopi, fiecare contribuind la ordinea lumii după mijloacele și puterile sale. Dimpotrivă, introducerea virtuților creștine în viața sexuală și cutumele matrimoniale întâmpină o rezistență tenace. Clericii doreau de multă vreme înscrierea în legislație a câtorva principii fundamentale, pe care Biserica le formulase încă din primele secole. Le-a fost încă și mai greu să convingă laicii de temeiul exigențelor lor. Nu au reușit niciodată să obțină respectarea în întregime a interdicțiilor lor, iar cruciada lor pentru moralitate trebuie reluată mereu.

În mod evident, desfrâul și morala sunt incompatibile. Or, este adesea dificil să apreciem exact starea moravurilor și să distingem în mod real între un divertisment fără consecință și desfrâu. Sursele istorice nu aduc decât informații fragmentare și ecouri uneori înșelătoare. Peni-

tențialele ne aduc la cunoștință tot felul de delicte și permit evaluarea gravității lor din moment ce sunt tarifate. Nu există nici o îndoială că toate viciile sunt practicate, dar nu în mod obligatoriu de toți. De aceea, această literatură nu se poate lua ca obiectivă în legătură cu moralitatea reală a celui mai mare număr de oameni. Se poate, după voie pur și simplu și fără motiv precis, exagera sau diminua. Important ar fi să confruntăm aceste manuale, teoretice în fapt, cu povestirile istorice. Or, oricât de interesante ar fi informațiile din aceste opere, ele nu privesc decât câteva persoane, și bine alese. Nu se poate trage de aici nici o concluzie generală.

Literatura curtenească, a cărei inspirația este în mod manifest adulteră, suscită aceleași interogații. Este vorba, oare, despre un divertisment poetic sau despre un mod de viață? Onestitatea femeilor căsătorite este ea, oare, în mare pericol? A răspunde la aceste întrebări, înseamnă a lua apărarea moralității aristocrației. Nu se poate lua o hotărâre în legătură cu credința numai după operele de imaginație. Este limpede că se cunoaște mai mult de la poeții ce cântă femeile disimulate în spatele numelor de împrumut, decât de la soțiile de baroni sau de conți care au trăit dragostea în maniera cântecelor. A revela o asemenea discordanță nu surprinde în nici un fel istoricul. Cu toate acestea, chiar dacă se reduce, ipotetic, latura trupească în această dragoste, nu este mai puțin adevărat faptul că inspirația este și rămâne adulteră. Este îngrijorător, chiar în absența oricărei creații, că discursul este atât de manifest amoral. Putem fi surprinși că nimeni nu este ofuscat din această pricină! Trebuie ca moravurile să fie atât de depravate sau cântecul să fie considerat atât de frivol? Efectiv, nu se reușește să se abordeze moralitatea începând de la operele literare. Este mai bine să se constate eșecul[1].

---

[1] Literatura despre acest subiect este imensă. Pentru informare, se poate lua cunoștință de tezele ostile caracterului carnal al acestei dragoste așa cum le dezvoltă R. NELLI, *L'érotique des troubadours*, Toulouse, 1963.

Povestirile istorice, cronicile sau viețile sfinților merită mai mult credit, din moment ce, în ciuda erorilor, *parti-pris*-urilor sau a exagerărilor, autorii înțeleg să facă cunoscută realitatea. Tonul acestor texte este evident diferit de cel al literaturii de imaginație. Diversele forme de desfrâu sexual nu sunt necunoscute aici, dar ele nu sunt prezente peste tot. Războiul și sângele ocupă aici mai mult loc. Imoralitatea apare aici cel mai adesea ca începutul rău al unei vieți marcate de convertire. Urmarea este mai edificatoare, iar sfârșitul merită elogii! Este adevărat că, în domeniul moralității, discreția cronicarilor este destul de exemplară. Concubine și bastarzi nu par să tulbure pe nimeni. Predicatorii par cât se poate de singuri.

Nu trebuie să așteptăm mare lucru de la această literatură istorică, pentru că ea nu se referă decât la mediile umane speciale. Înalta aristocrație, care este în mod obișnuit singura ce apare în aceste povestiri, nu poate fi constrânsă la viață morală atât de ușor ca oricare dintre credincioși. Stăpână a puterilor și a bogăției, ea inspiră destulă teamă pentru a se bucura de mai multă libertate. Scandalurile grave care ajung până la papalitate lasă să se întrevadă o anumită complezență. Nimic nu permite să se creadă că ceea ce este tolerat, uneori, sau pentru un anumit timp, atunci când este vorba despre un prinț, ar fi acceptat la un alt nivel. Moralitatea nu poate fi evaluată decât potrivit mediilor sociale. Ar fi bine, deopotrivă, să se țină seama de tradiții și de comportamentul propriu fiecărui grup social. Din acel moment, incertitudinile devin foarte numeroase.

Instituțiile publice și private joacă un rol determinant în aprecierea moralității, după cum ele recomandă sau dezaprobă anumite practici. Istoria concubinajului ilustrează destul de bine acest aspect. În dreptul roman, căsătoria are consecințe juridice bine definite, în materie de dotă și de succesiune. De aceea, este interzisă într-un anumit număr de cazuri, de exemplu între patricieni și plebei, între romani și străini, între stăpâni și sclavi. Unirile contractate între

persoane aparținând acestor categorii sunt concubinaje, onorabile și recunoscute, dar nu căsătorii. Femeia nu are în acest caz titlul de soție și nu are drepturi în consecință. Copiii sunt excluși de la moștenire. Fiecare cetățean are dreptul să renunțe la un concubinaj pentru a contracta o căsătorie, unire cu o valoare juridică superioară.

Asemenea cutume lasă perplecși clericii. Încă din secolul al III-lea, papa Calixtus permite femeilor din aristocrația romană, care voiau să se unească cu un sclav sau cu un eliberat, să trăiască cu el în concubinaj, din moment ce dreptul nu autoriza o căsătorie în sensul exact al termenului. Dacă este să dăm crezare Sfântului Augustin sau Sfântului Cezar, creștinii practicau adesea concubinajul, ca o unire temporară, anterioară și prealabilă unei căsătorii. Leon cel Mare consideră că un om care se căsătorește după ce a avut o concubină, încheie o primă căsătorie și nu o recăsătorire[1]. De atunci, concubinajul pare tolerat în Biserică, precum o unire mai puțin perfectă și cu condiția ca această femeie să fie singura din menajul respectiv. Este cât se poate de evident că este vorba aici de o legătură care nu este trainică[2].

Nu se pot ignora aceste legi și aceste canoane când se abordează căsătoria și concubinajul la franci. Un cleric atât de moralizator ca Alcuin găsește normal ca fiii lui Carol cel Mare să aibă o soție de tinerețe, adică o concubină oficială. Oricare ar fi moravurile barbare în legătură cu acest lucru și licențele pe care le acordă, majordomul palatului pare să fi urmat dreptul și să se acomodeze cu o practică ce are referințe. Trebuie să ne ferim să considerăm altfel căsătoriile succesive ale lui Carol cel Mare și alegerea unei concubine între două căsătorii legitime.

Distincția între căsătoria legitimă și simpla unire, clară în dreptul roman, nu este la fel în tradiția germanică. Soțul avea totdeauna posibilitatea de a-și repudia soția și de a-și lua o alta. Prin urmare, era dificil să se spună dacă o unire era mai legitimă decât alta. Prima nu avea în

---

[1] LEON CEL MARE, *Scrisori către Rusticus de Narbonne*, în *PL*, 54 *c* 1204.
[2] Primul Conciliu de la Toledo, *c* 17.

mod cert acest caracter, din moment ce era vorba de un simplu concubinaj oficial. La urma urmelor, unirea după moda germanică nu-i dă femeii statutul de soție, decât atunci când este mama unor copii considerați ca legitimi, adică aceia care au dreptul la succesiune. Acest ultim privilegiu pare să depindă de bunăvoința tatălui și de multe alte considerații anexe. Revolta lui Pepin cel Cocoșat, primul fiu al lui Carol cel Mare, născut dintr-o căsătorie și nu dintr-un simplu concubinaj, deoarece tatăl său făcea alegerea fiilor dintr-o altă legătură ca moștenitori legitimi, dă o anumită idee despre incertitudinea care domnea în acest domeniu.

Între concubinajul roman, revăzut de tradiția canonică, și căsătoria germanică, diferența nu este mare. Și într-un caz și în celălalt, bărbatul poate să-și alunge femeia, să o repudieze sau să divorțeze. Acest vocabular este frecvent până în secolul al XI-lea. Ideea creștină a unei căsătorii indisolubile este cea care apare ca noutate. A o face să intre în practică este o acțiune de anvergură care cere clericilor un mare efort și mult curaj. Această transformare a moravurilor începe încă din secolul al IX-lea[1].

Refuzul imoralității, aceasta chiar în cadrul vieții sexuale, însemnă interzicerea incestului. Viața de clan, care nu era foarte îndepărtată, lăsase, la diferite popoare barbare, o tendință la indogamie, care nu ar fi existat fără numeroase căsătorii incestuoase, după judecata clericilor și a episcopilor. Fără îndoială, aceștia cunoșteau interdicțiile cărții Leviticului. Nu este imposibil ca dreptul roman să le fi întărit convingerile asupra acestui aspect. Influența biblică este aici preponderentă, din moment ce incestul este considerat ca o pată și o ticăloșie de care trebuie să te speli cât mai repede dacă vrei să scapi de mânia lui Dumnezeu. Pentru reformatori, trebuia să se pună capăt dezordinilor de neînțeles.

---

[1] J. GAUDEMET, *Le lien matrimonial: les incertitudes du haut Moyen Age*, în *Le lien matrimonial* [752], pp. 81-105; reluat în J. GAUDEMET, *Sociétés et Mariage* [740].

Încă din timpul domniei lui Pepin cel Scund, dispozițiile Conciliului de la Ver figurează într-un capitular din anii 754-755. Acest text enumeră unirile interzise din cauză de consangvinitate sau din rațiuni de înrudire spirituală. Căsătoria rămâne totuși autorizată între veri proveniți din frați. Capitularul prevede în special sancționarea incestului de către autoritatea publică. Trebuie nu numai să se plătească o amendă, ci mai mult să se îndrepte sub pedeapsa cu închisoarea, cu loviturile de baston sau de punerea sub carantină.

Pepin ordonă în plus ca nunta să fie celebrată public, în scopul de a pune capăt unirilor clandestine care pot camufla un incest, o poligamie discretă sau o căsătorie forțată în urma unei răpiri. La rândul lor, conciliile cer ca mariajul să fie precedat de o anchetă despre legăturile eventuale de consangvinitate, făcută cu ajutorul bătrânilor satului. Această procedură este extinsă la întreg Imperiul de capitularul general din 802.

Papalitatea, episcopii și unele sinoade par să considere aceste interdicții insuficiente. La adunarea de la Compiègne, din 757, episcopii prevăd despărțirea soților care ar fi provenit din frați (veri primari). La Conciliul de la Mainz, din 847, ei interzic căsătoria până la un grad de rudenie mai îndepărtat. Aceste dispoziții care nu au sancțiunea autorității publice rămân literă moartă, iar conciliile locale se plâng continuu de căsătoriile consangvine.

Tendința este îndreptată cu putere spre întărirea interdicțiilor. Prohibiția ezită între al patrulea și al șaptelea grad de rudenie, între secolul al VIII-lea și secolul al X-lea, pentru a se fixa la cel de al șaptelea, în timpul secolului al XI-lea. Motivele acestei lărgiri a *tabu*-ului sunt, cu siguranță, foarte complexe. Confuzia dintre modul franc și modul roman de a socoti gradele de rudenie poate să fi jucat aici un rol. În fond, se pare că, în acest domeniu ca și în altele, clericii sesizează din ce în ce mai mult imoralitatea. Interdicțiile Leviticului și ale dreptului ro-

man arhaic le permit să-și formuleze refuzul lor. Explicațiile pe care ei pot să le dea în legătură cu acest lucru, simboliste și spirituale, par dintre acelea pe care intelectualii și le imaginează prea târziu[1].

Or, memoria familială nu pare să meargă atât de departe pentru a elimina orice risc al unei uniri incestuoase. În jocul său normal și fără a se recurge la texte, ea merge rareori dincolo de străbunici și în consecință de veri ieșiți din frați. Trebuie să se țină contabilitatea în toate ramurile de ascendenți și nimic nu dovedește că amintirile se mențin deopotrivă în liniile masculine și în cele feminine[2]. Pe scurt, în afară chiar a voinței ferme de a deturna interdicțiile pentru rațiuni patrimoniale sau politice, riscul de a încheia o unire incestuoasă era mare în cadrul aristocrației. Mediul social este prea restrâns, iar memoria insuficientă. Episcopii și papalitatea, care îi amintesc pe contravenienții de la regulă, întocmesc veritabili arbori genealogici, probe de netăgăduit ale delictului[3]. Clericii reformatori înțeleg să-i constrângă pe laici la respectarea canoanelor. Ei se străduiesc să despartă cuplurile nelegitime sau să le impună penitențe. Wilhelm Bastardul și ducesa Matilda, rude prea apropiate, se văd constrânși să ispășească acest păcat cu cheltuieli ruinătoare. Și el și ea întemeiază o abație. Există, la drept vorbind, o obsesie a incestului. Acest delict este amintit chiar și atunci când unul sau mai multe altele par mai flagrante. Astfel, regele Filip I este acuzat de Yves din Chartres nu de răpire, de bigamie sau de adulter, ci de incest, pentru că a luat-o pe soția contelui de Anjou, vărul său îndepărtat[4]. Dar regele

---

1 F. CHIOVARO, *Le mariage chrétien en Occident*, în J. DELUMEAU, *Histoire vécue* [131], t. I, p. 225 și urm.

2 G. DUBY, *Structures de parenté et noblesse dans la France du Nord aux XIe et XIIe siècles*, în *Miscellanea mediaevalia in memoriam Jan Frederik Niermeyer*, Groning, 1967, pp. 149-165; reluat în G. DUBY, *Hommes et structures* [699].

3 YVES DE CHARTRES, *Scrisoare către Raoul de Reims*, in *PL*, 162 *c* 215.

4 G. DUBY, *Le chevalier* [735], cap. I.

nu era rudă cu Bertrada de Montfort și nu exista între ei nici o legătură de sânge. Era un mod curios de a înfățișa incestul, este adevărat puțin convingător, într-atât de extins era câmpul interdicțiilor.

În această cruciadă împotriva impudicității și a ticăloșiei, papalitatea îi angaja pe episcopi și sinoadele să aplice dispozițiile de drept. Regula în acest domeniu era despărțirea și penitența, iar nu nulitatea. Adică incestul era perceput ca o greșeală sau un păcat pentru care trebuia obținută iertarea, apoi căirea. Despărțirea și penitența corespundeau acestei vederi moralizatoare. Căsătoria incestuoasă nu era nulă de la sine, deoarece clericii nu înțelegeau să lase consorților despărțiți posibilitatea de a se recăsători fiecare la rândul său. Acțiunea Bisericii se găsește în acest punct limitată, pentru că o penitență poate totdeauna să fie reluată și o excomunicare ridicată. De altfel, există totdeauna, în plin secol al XII-lea, căsătorii între grade de rudenie interzise. Nu se poate crede că episcopii au ignorat mereu situația. Unii nu admit decât cu rezerve întărirea disciplinei.

Creștinarea căsătoriei era o întreprindere delicată. Era o instituție domestică a cărei lege definea consecințele sociale. Dependentă de cutumele familiale, scăpa în bună parte vieții publice. Biserica se acomoda fără dificultate cu formele și ritualurile sale. Cu toate acestea, ea trăgea concluzia, după Evanghelii, că această legătură este indisolubilă, în vreme ce romanii ca și barbarii admiteau divorțul sau repudierea. Textul Sfântului Matei admitea totuși înapoierea soției din cauză de adulter. Această rezervă este la originea multor incertitudini[1]. Biserica latină din Imperiul de Jos ezită în privința conduitei ce trebuie urmată în acest caz. Rigoriștii, cum este Sfântul Ieronim, refuză orice recăsătorire pe perioada în care consortul este încă în viață, oricare ar fi motivele despărțirii. Sfântul

---

[1] J. GAUDEMET, *L'interprétation du principe d'indissolubilité du mariage chrétien au cours du premier millénaire*, în *Sociétés et Mariage* [740], pp. 230-289.

Augustin este cu totul de aceeași părere. Câțiva autori admit recăsătorirea unui bărbat care și-a trimis înapoi soția pentru adulter. Este, uneori, o atitudine pastorală, inspirată de milă, pentru că episcopii apreciază dificultățile unei asemenea situații.

Popoarele barbare, care cunosc repudierea și recăsătoria, refuzau să schimbe moravurile. Ezitările Bisericii apar încă din epoca carolingiană. Disciplina cea mai severă nu este necunoscută. O scrisoare a papei Zacharias către regele Pepin și către episcopii franci proscrie orice recăsătorire a supraviețuitorului dintre consorți, chiar în caz de adulter. O practică mai tolerantă pare frecventă. O găsim expusă în canoanele Sinodului de la Verberie, către 753-756. Oricare ar fi natura exactă a acestor texte, ele sunt importante pentru că sunt reluate de Conciliul de la Compiègne, din 757, și intră în colecțiile canonice ale lui Réginon din Prüm, ale lui Burchard din Worms, ale lui Yves din Chartres și, în sfârșit, ale lui Gratian. Canoanele acordă soțului dreptul de a-și trimite înapoi soția dacă ea a complotat împotriva lui și i-a pus viața în pericol. Bărbatul se poate recăsători, dar femeia nu. El mai poate contracta o căsătorie dacă, după ce s-a căsătorit din greșeală cu o sclavă, el nu o poate răscumpăra. În sfârșit, după penitență, el își va putea lua o nouă soție dacă, fiind nevoit să fugă din țară, soția nu l-a urmat. Același sinod cunoaște repudierea pentru adulter.

Încă de la începutul secolului al IX-lea, o mai mare rigoare se face simțită în conciliile din 813 sau în opera lui Jonas de Orléans. Renașterea intelectuală contribuie la restaurarea disciplinelor străvechi. Mai concret, împăratul Ludovic cel Pios ia unele dispoziții pentru protejarea femeilor de acțiunile soților lor prea grăbiți de a-și regăsi libertatea. Un capitular de la Worms, din 829, prevede ca în caz de ucidere a soției, fără motiv aparent, soțul va trebui să facă penitență publică. Însemna să i se interzică orice recăsătorire și să facă, cel puțin teoretic, asasinatul inutil! Această protecție juridică, care pare destul de fragilă, spune destul în legătură cu excesele.

Extraordinara poveste a divorțului lui Lotar al II-lea aruncă o lumină foarte directă asupra modului în care dispozițiile canonice pot fi interpretate. Regele, care nu avusese copii de la soția sa legitimă, voia să o repudieze pentru a se căsători cu concubina sa și a-și legitima astfel cei trei fii pe care îi avuseseră. Episcopii de Lorena se pretează fără mare dificultate la acest aranjament, care nu ar fi presupus nici o dificultate, dacă ambițiile lui Carol cel Pleșuv nu ar fi declanșat intervenția lui Hincmar și mai ales pe a papei Adrian al II-lea. Acesta din urmă, care se străduiește să facă să triumfe principiile, se lovește de reaua credință a anchetatorilor, care storc mărturisiri compromițătoare de la nefericita Teutberge. Toate aceste procedee întortocheate, care determină diferențierea dintre drept și istorie, marchează foarte bine limitele aplicării regulilor.

De la Réginon din Prüm, la Alexandru al III-lea, colecțiile canonice și decretalele pontificale întăresc caracterul trainic al căsătoriei. Se impune totuși să remarcăm că aplicarea acestor reguli presupune, în detaliu, câteva schimbări inspirate de milă, chiar la spiritele cele mai educate pentru drept, precum papa Alexandru al III-lea.

Abordarea căsătoriei nu înseamnă pentru clerici adunarea de probe pentru repudierea din cauză de adulter, mai înseamnă să te întrebi despre însăși natura legăturii conjugale. În acest domeniu, Biblia nu era de mare ajutor, oricât ar oferi ea despre viață o imagine concretă ca și operatorie. Nu se întâmpla la fel la Roma, unde tradiția juridică invita la o definire clară a actelor umane. Căsătoria romană se făcea prin consimțământ, adică prin acordul de voință a celor interesați sau a celor care exercită asupra lor puterea tatălui de familie. Există aici o originalitate, formele căsătoriei fiind cel mai adesea foarte diferite în societățile antice. Această concepție romană este acceptată de Biserică, fără ca scriitorii ecleziastici să considere bună discutarea diferitelor aspecte ale acestei probleme[1].

Consimțământul face căsătoria creștină, așa cum o

[1] J. GAUDEMET, *Le legs du droit romain en matière matrimoniale*, în *Il Matrimonio* [743], t. I, pp. 139-179; reluat în J. GAUDEMET, *Sociétés et Mariage* [740].

spune cu putere papa Nicolae I, în 866[1]. De aceea este necesar ca ea să poate fi constatată. Publicitatea făcută în jurul nunții constituie garanția, ca și actele juridice, precum dota sau actul de înzestrare a soției supraviețuitoare, rămasă văduvă. Ritualul căsătoriei instituie între viitorii soți și preoți un dialog care trebuie să înlăture toate ambiguitățile despre voința fiecăruia dintre consorți. Acest prealabil la ceremonie, cunoscut în unele cărți liturgice din secolul al XII-lea, pare anterior, pentru că este, la această dată, cutumiar[2].

Dreptul roman cerea, pentru valabilitatea căsătoriei, consimțământul persoanelor având asupra fiecăruia dintre consorți puterea părintelui. Biserica nu menține această obligație, dorind, totuși, ca acordul părinților să fie obținut. La drept vorbind, într-o societate atât de puternic legată de liniile genealogice cum este aristocrația, este improbabilă o căsătorie împotriva voinței familiale. Cazurile există și, în ciuda nehotărârii sale, Biserica, în persoana episcopilor și a papei, sfârșește prin a recunoaște că numai consimțământul soților este necesar. Ruptura cu tradiția juridică romană este astfel discret dobândită.

Legătura conjugală este stabilită prin consimțământ. Cu grija lor crescândă pentru precizie, teologii din secolul al XII-lea menționează că obligațiile căsătoriei încep cu formula "te primesc drept soție" sau "te primesc drept bărbat". Există pentru unii dintre ei căsătoria potrivit cu consimțământul, chiar dacă nu există coabitare[3]. Acest punct de vedere, prelungire a ideilor romane, nu este admis fără serioase rezerve. Episcopii carolingieni subliniază primii importanța unirii trupești în constituirea legăturii matrimoniale.

Într-o scrisoare către ahiepiscopii din Bourges și din Bordeaux, la fel ca și către episcopii diocezani dependenți

---

[1] *Matrimonium non facit coitus sed volontas*, în *PL*, 119 *c* 980.
[2] J. - B. MOLIN și P. MUTEMBE, *Le rituel* [760].
[3] PETRUS LOMBARDUS scrie: *Obligatio illa verborum quibus consentiunt dicentes accipio te in virum et te in uxorem matrimonium facit*, în *PL*, 192 *c* 910.

de ei, în legătură cu căsătoria neconsumată a lui Etienne, vasal al regelui, cu fiica contelui de Toulouse, Hincmar explică că această unire poate fi desfăcută și că soțul putea să se recăsătorească dacă nu era în măsură să rămână în castitate[1]. Într-un caz asemănător, Hrabanus Maurus, arhiepiscop de Mainz, admite deopotrivă ruptura și recăsătorirea[2]. Prin aceasta se afirmă că mariajul nu apărea ca ratificat și confirmat decât prin unirea trupească. Dacă nu putea fi recunoscut nul, acest vocabular având lipsuri, căsătoria putea fi desfăcută. Această doctrină nouă făcea din legătura trupească un element esențial al căsătoriei, cel puțin la egalitate cu consimțământul. Această opinie putea să se revendice dintr-un pasaj, interpolat la o dată necunoscută, în celebra scrisoare a lui Leon cel Mare către Rusticus de Narbonne. În acest ultim text, căsătoria, ce întemeia o comuniune de viață în plus față de cea sexuală, devenea sfânta taină a raporturilor misterioase ale lui Christos cu Biserica.

Textul lui Pseudo-Leon, ca și cele ale lui Hrabanus Maurus se regăsesc în toate colecțiile canonice clasice din secolul al X-lea până în secolul al XII-lea. Ei rezolvă doctrina consimțământului și îi obligă pe compilatori la o armonizare dificilă. Gratian, care face sinteza acestor texte, ajunge astfel la o căsătorie prin etape, în așa fel încât să facă dreptate fiecăreia dintre exigențe[3].

Practica căsătoriei în mediile aristocratice, singura pe care sursele istorice ne permit să o întrevedem, pare să se acomodeze cu prescripțiile Bisericii în tot ceea ce nu tulbură obiceiurile sale și nu-i lezează interesele. Numai cazurile litigioase provoacă intervenția clericilor. Trebuie să recunoaștem că, la urma urmelor, ele sunt puține.

---

[1] J. GAUDEMET, *Les origines historiques de la faculté de rompre un mariage non consommé*, în *Société et Mariage* [740], p. 210 și urm.

[2] *PL*, 110 c 491.

[3] J. GAUDEMENT, *Les étapes de la conclusion du lien matrimonial chez Gratien*, in *Sociétés et Mariage* [740], p. 379 și urm.

În epoca feudală, căsătoria este, în primul rând, alianța a două patrimonii și a două averi, hotărâtă de conducătorii liniei genealogice. Negocieri de această importanță sunt încheiate foarte devreme și nu rareori se întâmplă să se convină în avans la unirea viitoare a copiilor care au mai puțin de cinci ani. Aceste angajamente pot fi rupte de familii, pentru motive care țin de interesele lor economice sau de scopurile lor politice. Cei interesați nu sunt în mod obișnuit consultați, nici măcar când sunt deja adulți. Pe scurt, consimțământul cerut de Biserică se înțelege într-o manieră destul de lejeră, ținându-se cont de structura familiilor. Astfel Robert cel Pios își datorează prima soție alegerii făcute de tatăl său, iar el o repudiază cât de repede poate. Incompatibilitățile de umoare, dușmăniile și toate certurile sunt într-un asemenea context nenorociri destul de obișnuite. La un nivel de preocupări mai ridicat, căsătoriile intră în negocierile de pace și servesc la încheierea unor conflicte foarte dificile. Altele au ca scop reunirea de forțe politice și militare, ca cele două căsătorii ale contesei Mathilde de Toscana. La acest punct, ținând cont de mize, nu toate anomaliile sunt semnificative. Căsătoria, în sensul exact al termenului, nu este, poate, decât o preocupare secundară.

În familiile aristocratice, căsătoria este contractată pentru a asigura o descendență masculină, în lipsa căreia, cele mai ilustre case erau umilite. Această cerință a spiritului de familie întâlnește unul din principiile cele mai sigure ale Bisericii, care a orânduit totdeauna procreația printre scopurile căsătoriei[1]. Această concordanță se frânge, atunci când o soție nu reușește să dea decât fiice. Tentația este mare atunci de a o repudia, pentru a lua o alta în locul ei. Cei mai abili au contractat poate o căsătorie la un grad de rudenie interzis, pentru a-și rezerva un motiv de anulare, în cazul în care roadele căsniciei nu răspundeau dorințelor lor. Așa ar putea fi cazul lui

[1] Teoria clasică este dezvoltată de Sfântul Augustin în lucrarea *De bono conjugali*.

Ludovic al VII-lea și al lui Alienor de Acvitania. Despărțirea, din cauză de înrudire, seamănă cu un pretext legal regăsit deodată, după o lungă coabitare care nu a dat decât fiice[1].

În sfârșit, regele nu are competența să căsătorească fetele și văduvele, decât atunci când lipsește capul familiei. El acționează atunci ca tutore, dar spre binele intereselor prințului. El știe să-și recompenseze slujitorii cu mâna unei moștenitoare. Este o binefacere care nu îl costă nimic. Intervenția prinților este limitată, deoarece căsătoria este o problemă particulară, proprie unei familii care acceptă rareori să se încline unei alte voințe decât a sa. Principiile care conduc strategia matrimonială a familiilor par strict sociale. Sentimentele nu apar adesea, nu mai mult decât voința celor interesați. Nimic nu ne permite să credem că aceste practici au fost contestate de o parte notabilă a aristocrației laice.

Se cunosc puține lucruri despre ceremoniile ce însoțeau o căsătorie. Există o sărbătoare familială, profană, și o binecuvântare care, cu timpul, se transformă în sfântă taină.

Până la sfârșitul secolului al XI-lea, ritualurile familiale scapă cunoașterii. Există, în mod evident, încheierea acordului cu o înmânare de cadouri. Pot urma jocuri și un banchet. Mireasa este după aceea condusă la noua sa locuință. De fapt, când textele devin mai puțin aluzive, în secolul al XII-lea această ceremonie presupune deja un ritual religios. Clericii care scriu despre acest subiect îi pun pe credincioși în gardă împotriva ritualurilor necuviincioase, excesul de băuturi alcoolice și alte dezmățuri. Aceste sfaturi, care nu sunt probabil de prisos, dovedesc în maniera lor menținerea tradiției profane în celebrarea acestei sărbători.

Este deci arbitrară despărțirea aspectelor familiale de

---

[1] Conform cu analiza diferitelor texte care privesc această problemă în G. DUBY, *Le chevalier* [735].

cele religioase ale acestei ceremonii. Este mai important să ținem seama de faptele cunoscute și într-un domeniu și în celălalt. Nimic nu ne lasă să credem că diferitele nunți ale lui Carol cel Mare au fost celebrate religios. Se poate spune la fel despre căsătoria lui Ludovic cel Pios cu Judith. Cea a lui Lotar dă naștere unei sărbători, despre al cărui caracter, religios sau nu, nu ne putem pronunța. Dimpotrivă, căsătoria lui Judith, fiica lui Carol cel Pleșuv, cu regele Edilwulf d'Estanglie, este celebrată în prezența arhiepiscopului Hincmar care binecuvântează cadourile și înmânează noii regine inelul său de nuntă[1]. Nu putem fi siguri că această ceremonie este ilustrarea practicii comune, din moment ce este în același timp o încoronare.

Totuși, în a doua jumătate a secolului al IX-lea, se fixează câteva tradiții. Se pot extrage din diferitele opere ale arhiepiscopului Hincmar informații în legătură cu etapele succesive ale unei căsătorii legitime. Tânăra fată trebuie să fie cerută tatălui său și mamei sale. Ea primește atunci o dotă de la părinții săi, dacă acest obicei roman este în vigoare. În cursul solemnităților, preotul binecuvântează soția. Însoțitoarele sale o păzesc, și soțul trebuie să vină să o ceară. El are nevoie atunci, conform tradiției germanice, de un act de înzestrare, adică o donație. Tânăra fată îi este dată atunci în mod solemn. Soții trebuie să petreacă două sau trei zile în rugăciuni, în castitate, înainte de a consuma căsătoria. Nu s-ar putea afirma că această suită de demersuri și de ceremonii corespunde exact realității. Ar fi mai degrabă, după modelul cutumelor existând la aristocrația francă, o anumită manieră ideală de a contracta o căsătorie potrivind-o dorințelor Bisericii și exigențelor dreptului canonic.

Ritualurile permit efectiv să se urmeze etapele celebrării religioase. Cele mai vechi, cele din secolul al XII-lea, descriu ceremonii și practici care nu datau de puțină vreme, chiar dacă nu li se poate fixa originea. Biserica ține în mod special să verifice consimțământul soților. Un dialog pare să se instaleze destul de devreme. Cu această

---

[1] *Coronatio Judithae Karoli II filiae, Capit. Reg. Franc.*, t. II, p. 426.

ocazie, cel care celebrează face deopotrivă o anchetă în legătură cu eventuala consangvinitate a mirilor. Acest schimb pare un ritual domestic celebrat în primul rând în casă și apoi transferat în piațeta din fața bisericii. Pentru a marca acordul de căsătorie, soții își împreunează mâna dreaptă. Acest gest, atestat în secolul al XII-lea, este cunoscut la romani ca și la evrei. Tatăl miresei, care pune mâna fiicei sale în cea a ginerelui său, îi dă astfel soțului soția sa. Se întâmplă ca preotul să slujească drept intermediar. Urmează binecuvântarea și înmânarea inelului. Ceremonia se continuă în biserică, prin messa de căsătorie și binecuvântarea nupțială. Ritualurile presupun, dintr-o epocă străveche, cuvântări care se rostesc în camera nupțială[1].

Textele profane, care descriu cu unele detalii nunțile între membrii înaltei aristocrații, nu sunt foarte numeroase. Jean de Marmoutier povestește căsătoria lui Geoffroi cel Frumos, conte de Anjou cu împărăteasa Mathilde, fiica lui Henric I Beauclerc. Povestirea sa zăbovește cu multă plăcere asupra preliminariilor și asupra consecințelor: alegerea regelui, întâlnirea viitorului ginere cu socrul său, înnobilarea tânărului bărbat, apoi intrarea în Angers a proaspeților căsătoriți. Despre nunta propriu-zisă, autorul reține puține lucruri: sosirea contelui de Anjou și a episcopilor, consimțământul mutual al soților, binecuvântarea și messa. El subliniază cu multă insistență promisiunea de fidelitate. Menționează apoi bucuria clericilor și entuziasmul poporului. Petrecerea continuă timp de trei săptămâni[2]. Lambert d'Ardres este doar cu puțin mai vorbăreț[3]. În definitiv, povestirile par mai puțin explicite, decât cărțile liturgice, iar partea domestică a ceremoniei rămâne cea mai puțin cunoscută.

Buna folosire a căsătoriei era o altă problemă asupra

---

[1] Despre ritual, K. RITZER, *Le mariage* [766], J. -B. MOLIN și P. MUTEMBE, *Le rituel* [760].

[2] L. HALPHEN și R. POUPARDIN, *Chroniques des comtes d'Anjou et des seigneurs d'Amboise*, Paris, 1913, pp. 177-181.

[3] G. DUBY, *Le chevalier* [735].

căreia laicii i-au consultat pe clerici. Încă din epoca carolingiană, oglinzile spre folosul prinților și a persoanelor de vază conțin câteva capitole pe această temă, dar nu există un tratat specific. De aceea, sfaturile matrimoniale intră în cadrul general al modelului uman întocmit pentru folosul destinatarului. Tot așa cum un aristocrat are datoria de a lupta împotriva tentației spre violență sau spre jaf, el trebuie să-și înfrâneze pasiunile sale sexuale. Fără să fie lucrul cel mai rău, căsătoria apare ca instituția ce îngrădește cel mai bine desfrâul. În plus, are câteva aspecte foarte pozitive: angajează fidelitatea celor care o contractează și le dă responsabilități de părinți. Ținând seama de genul literar, un discurs despre maniera de a evita viciile proprii într-un anumit stadiu, nici nu trebuie să cerem mai mult. Numai într-un plan secundar transpare interesul pe care episcopii îl poartă laicilor căsătoriți, elemente de transmitere ale societății creștine[1].

Nu rămânea mai puțin adevărat că se cuvine să se limiteze dezmățul sexual, chiar înlăuntrul căsătoriei. Clericii privesc pasiunile fără bunăvoință, fie că sunt moștenitorii stoicilor, fie că văd în aceasta cauza inițială a tuturor păcatelor. Hotărăsc să le înfrâneze și să le limiteze difuzarea. De aceea integrează o parte de castitate în practica căsătoriei. În timpul anumitor perioade, unirea trupească este interzisă soților. Aceste perioade sunt de diferite naturi. Unele sunt definite de ciclul biologic. Soții trebuie să renunțe la unirea trupească în timpul menstruației, cel puțin o parte din vremea gravidității și alăptării noului-născut. Calendarul liturgic impune și el constrângeri. Soții trebuie să respecte postul și alte perioade de penitență și să nu întineze zilele de sărbătoare, duminicile, săptămâna Paștelui și alte solemnități. Trebuie să se abțină cel puțin trei zile de la orice legături conjugale, înainte de a primi Eucharistia[2].

---

[1] P. TOUBERT, *La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens*, în *Il matrimonio* [743], t. I, pp. 233-282.

[2] J. -L. FLANDIN, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VIe - XIe siècle)*, Paris, 1983.

Nu se cumulează toate aceste interdicții, pentru că unele pot acoperi aceeași perioadă. Calculele teoretice ce se pot face începând de la diferitele interdicții, ținând seama de perioada de fertilitate a femeii, ne fac să ne gândim că un cuplu care aplică cu exactitate prescripția confesorilor nu s-ar putea bucura de căsătorie decât între douăzeci și șaizeci de zile pe an. La drept vorbind, nimeni nu poate evalua distanța care desparte prescrițiile de practică. Aceste obligații sunt amintite în predici. Așa este și scrisoarea lui Pier Damiani, care îi atacă într-un mod vehement pe soții care nu-și respectă soția însărcinată, ceea ce fac animalele[1]. Ne putem îndoi oarecum în legătură cu influența acestor tirade. Evaluarea teoretică a consecințelor unei asemenea interdicții asupra evoluției demografice, dezmințită de fapte, ne lasă să ne gândim că aplicarea era destul de lejeră.

Motivele mărturisite sau nu care sugerează Bisericii să învețe o folosință atât de rezervată a căsătoriei par multiple. Găsim aici, cu siguranță, ecoul fricii de sângele menstrual, capabil să provoace sterilitatea și moartea. A se uni cu o femeie însărcinată este în mod evident căutarea plăcerii atunci când orice procreație este în afară de orice discuție. În acest caz, există o rea folosire a căsătoriei, din moment ce unul din scopurile sale este dincolo de așteptări. Alții au putut să se gândească că asemenea relații făceau să existe un risc grav pentru viitorul copil.

Cu totul alta este inspirația care conduce la refuzul unirii trupești în timpul anumitor perioade ale timpului liturgic. Părinții Bisericii și autorii ecleziastici nu discută caracterul legitim al relațiilor sexuale dintre soți. Cu toate acestea, ei apreciază că ele păstrează ceva impur, desigur din punct de vedere fiziologic, și de asemenea psihologic, pentru că ele nu pot avea loc fără o voluptate care deturnează către trup. Fie că este vorba de un simplu sentiment de incompatibilitate între sacru și maculări sau de raționamente mai moralizatoare ce derivă de aici, se

---

[1] PIER DAMIANI, *Epist.* XV, în *PL*, 144 c 225 și urm.

înțelege că cei care tocmai aleg plăcerea trupească nu se pot apropia de sacru fără purificare și fără răgaz[1].

De pe la începutul secolului al XII-lea, tinde să prevaleze un punct de vedere mai favorabil. Dragostea devine una din temele majore ale întregii literaturi, chiar dacă nu este vorba decât rareori despre căsătorie. Ea inspiră numeroasele comentarii la poemele atribuite lui Solomon, tratatele despre viața mistică, cântecele și povestirile în limba vulgară. Această înflorire este semnul de netăgăduit al unui alt climat. Nu ne putem imagina călugării sau clericii vorbind despre dragostea pentru Dumnezeu ca despre nunta mistică, dacă nu aveau despre căsătorie și unirea trupească o vedere destul de pozitivă. Caracteristic este faptul că Sfântul Bernard, scriind *De diligendo Deo*, a crezut de cuviință să treacă în revistă toate formele de dragoste, începând cu cele mai umile. Aceasta însemna recunoașterea faptului că nu exista nici o ruptură în cursul nesfârșit al afecțiunii.

În contextul spiritual al secolului al XII-lea, în care dragostea este adesea exaltată în detrimentul căsătoriei, semnele unei mai bune aprecieri se citesc în vocabular. Uneori se pune problema afecțiunii sau a tandreții care unește un bărbat și o femeie[2]. Unirea conjugală presupune o fidelitate care este o unire mentală sau de spirit și care este însoțită de îndatoriri. Nu rareori se întâmplă ca în viața unor personaje importante să observăm sentimente reale, delicate și profunde. În acest domeniu, prea puțin studiat, exemplele ne permit să ajungem, fără dificultate, până la începutul secolului al XI-lea. Viața împăratului Henric al II-lea este, în această privință, exemplară. Literatura de dragoste ascunde poate puțin din adevărata realitate. Totuși, este bine să relevăm modificarea discursurilor generale și aprecierea, în generale pozitivă, dată de clerici și călugări care sunt celibatari[3].

---

1 J. -L. FLANDIN, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale*, Paris, 1983.

2 J. T. NOONAN, *Marital Affection in the Canonists*, în *Collectanea Stephan Kutner, Studia Gratiana, XII*, Bologna, 1967, pp. 479-510.

3 J. LECLERCQ, *Le mariage* [751], și *L'amour* [750].

IV

Mentalitățile religioase și pietatea

Practica sfintelor taine este în mod evident partea cea mai oficială din viața religioasă a neamului creștin. Ele sunt administrate de cler, potrivit ritualurilor stabilite, și în public. Încadrarea clericală și greutatea practicii sociale limitează cu siguranță fanteziile credincioșilor în acest domeniu. La drept vorbind, o folosire superstițioasă sau magică nu poate fi exclusă în anumite cazuri. Cu toate acestea, sfintele taine creștine, străine prin originile lor și destul de surprinzătoare în realitatea lor, se inserează lent în imaginarul diferitelor popoare ale Europei Occidentale. Nu puteam avea certitudinea că ele au pătruns în sensibilități, decât atunci când gesturile, povestirile și visele se referă în mod implicit la ele, fără un discurs savant care să ofere o explicație întâmplătoare. Or, în același moment, un lucru sfânt, ce nu este specific creștin, rămâne prezent și se înfățișează adesea, fără ca măcar să se disimuleze. De aceea viața religioasă apare complexă în mod cu totul special. Ea nu ține în întregime de aderarea la învățămintele creștine, într-o viață conformă cu morala și în practicarea diferitelor taine sfinte.

Peste tot în Europa a existat un sacru anterior convertirii la creștinism, a cărui persistență este remarcabilă. Adoptarea noii religii este un fenomen de masă, cu totul deosebit de trecerea la filozofia lui Christos a unui grup de umaniști formați în scepticism prin cultura lor savan-

tă. Populația rurală a universului roman și popoarele barbare sunt religioase și chiar foarte profund superstițioase. Dacă germanicii par să renunțe destul de ușor la divinitățile lor, nimic nu dovedește că ei au abandonat gesturile religioase elementare, propria lor sensibilitate în fața lucrului sfânt și modul lor particular de percepere a forțelor superioare. Dimpotrivă, pare sigur că toate aceste fundamente ale religiozității au servit drept bază pentru creștinism. Totodată, ele sunt mijlocul ce asigură trecerea de la un sacru la altul și o frână, ce întârzie o creștinare prea radicală și desparte de rădăcinile tradiționale ale sensibilității religioase[1]. Este un veritabil complex care se elaborează, în care se amestecă sacrul tradițional și creștinismul. Se continuă astfel practici religioase străvechi, într-o îmbrăcăminte creștină ce le face să fie acceptate. Se mențin moduri de a gândi, de a percepe și de a reacționa. Și numai permanența locurilor de cult poate dovedi această continuitate. Înseși gesturile, procesiunea, ofranda, rugăciunea și multe altele sunt compatibile cu trecerea de la o religie la alta.

Din punct de vedere istoric, ar fi total inexact să pretindem că viața religioasă a Europei Occidentale se explică prin îmbinarea de elemente străvechi, cărora ar fi venit să li se adauge creștinismul. Nu este ușor totdeauna să reconstituim credințele diferitelor popoare și încă și mai greu să înțelegem sistemele lor religioase. Este desigur o închipuire să le credem înțepenite, din moment ce tocmai plasticitatea lor este cea care le asigură, parțial, menținerea[2]. Din întâlnirea acestor elemente diferite se nasc o atitudine religioasă și un nou comportament care trebuie luate ca atare. A face o triere pentru a identifica originile nu prezintă un interes deosebit, întrucât, ceea ce există istoric, nu se reduce la una sau la alta.

---

[1] R. MANSELLI, *La conversione dei popoli germanici al cristianesimo: la discussione storiografica*, în *La conversione* [262], I, pp. 15-41.

[2] W. BOUDRIOT, *Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5 bis 11 Jahrhundert*, Bonn, 1928.

De aceea, oricare ar fi impulsurile religioase și originile lor, se impune să le analizăm ca atare și să le înțelegem articulările. Ele sunt mai mult sau mai puțin coerente între ele, inspiră gesturi și atitudini ce răspund unui număr mare de situații, exprimă anumite aspecte ale vieții omenești și au o funcție veritabilă.

Din această cauză, comportamentul religios pe care îl poate pune în evidență istoricul caută rațiunea, motivul, adică o explicație apropiată, de aceeași natură, răspândită din punct de vedere social sau etnic și care nu necesită o lungă explorare cronologică. Recurgerea la mentalități într-o explicație istorică înseamnă să apelăm la științele umaniste care nu țin seama în mod special de timp. Înseamnă mai întâi să acoperim o lacună și să mărturisim o carență. În acest caz, documentarea nu ne permite să mergem prea departe și, chiar dacă ar permite-o, nu ar oferi nici o explicație suplimentară, pentru că gestul sau comportamentul se înrădăcinează într-un sistem care actualmente este trăit, integrat și din punct de vedere social bine atestat. Este coerența prezentă a faptelor și a motivelor care incită la privilegierea intercațiunii lor reciproce, în speranța de a afla aici explicația unui comportament. De aceea analiza mentalităților apare ca un admirabil sistem descriptiv, satisfăcător din punct de vedere sociologic și etnologic. Ea nu asigură totdeauna explicarea cronologică a acelorași fenomene, fie că imposibilitatea ține de documentare, fie că ține de natura faptelor.

Istoricul așteaptă de la studiul mentalităților perceperea fenomenelor de lungă durată, ce scapă prin definiție mutațiilor prea rapide. Integrarea lor în descrierea istorică îi conferă acesteia o stabilitate și o densitate pe care evenimentele le lasă rar să transpară. Ea permite situarea faptului prin referirea la un context mai puțin mobil, care îi limitează astfel influența și îi amortizează șocul. Rupturile sunt mai puțin clare și adaptările mai îndelungate.

Mentalitățile religioase apar ca un ansamblu de moti-

vații, implicite sau explicite, sentimentale sau intelectuale, ce conduc comportamentele foarte larg răspândite. Scopul cercetării este de a pune în evidență profunda lor integrare în faptul trăit, coerența și dinamismul lor. Se înțelege fără efort rolul pe care îl joacă în formele pietății. Ele constituie planul secund, baza conștientă sau nu, terenul nutritiv[1].

A. SACRUL ȘI ATOTPUTERNICIA LUI DUMNEZEU

Originile atitudinii religioase a popoarelor din Europa Occidentală trebuie căutate în percepția sacrului. Nu este nimic mai elementar, nici mai comun. Acest sentiment depășește într-o măsură însemnată granițele creștinismului și îi este superior acestuia. Noțiunea de sacru este coextensivă cu cea de religie, în măsura în care ideea unui creștinism desacralizat sau profan este o invenție filozofică cu totul modernă.

Perceperea sacrului înseamnă resimțirea prezenței forțelor anterioare propice sau înspăimântătoare, după caz. Oamenii se străduiesc să îmblânzească mânia prin ofrande, cântece, sărbători și sacrificii. Încearcă, uneori, să le câștige pentru a se servi de ele. Unii cred că au reușit acest lucru și își fac recunoscute aceste puteri. Pe scurt, este un univers de teroare, speranțe nebune, așteptare și uimire. Comuniunea căutată cu aceste puteri superioare poate întreține fervoarea, exaltarea și chiar violența.

Fenomenele naturale oferă prin ele însele suficiente exemple convingătoare despre aceste forțe care îi depășesc pe oameni, încât este cât se poate de inutil să mergem cu căutarea mai departe a explicațiilor. Cultul se

---

[1] G. DUBY, *Histoire des mentalités*, în CH. SAMARAN, *L'histoire et ses méthodes*, Paris, 1961, pp. 937-965; J. LE GOFF, *Les mentalités, une histoire ambiguë*, în J. LE GOFF ET P. NORA, *Faire de l'histoire*, Paris, 1974, III, pp. 76-94.

poate adresa direct elementelor sau divinităților pe care le ascund și dezvăluie. Creștinarea se lovește în mod evident de aceste credințe. Așa se întâmplă în epoca merovingiană. Atunci când Sfântul Bonifaciu face să cadă stejarul de la Geismar, el se străduiește să distrugă un locaș de cult. Acest gest ilustrează o fază a activității misionare în care recuperarea sacrului tradițional de către creștinism nu este încă îndeplinită. Ea este dobândită imediat ce puterea lui Dumnezeu al creștinilor se impune în spatele fenomenelor sau, eventual, cea a sfinților sau a demonilor. Această transpunere este cu atât mai ușoară cu cât divinitățile germanice permit imaginarea unei voințe, dincolo de forțele întâlnite[1].

În acest domeniu elementar, rezistența nu vine de la divinități, ci de la credințele ce atribuie oamenilor puteri excepționale. Agobardus îi învinuiește pe aducătorii de ploaie, lăsând să se înțeleagă că întreaga populație, atât citadină cât și rurală din Lyon[2], dioceza sa, are încă încredere în ei. El respinge aceste credințe printr-un scurt tratat în limba latină, care luând ca sprijin mărturiile biblice, arată că durata anotimpurilor este în mâinile lui Dumnezeu. O asemenea lucrare nu poate avea drept destinatar decât partea cea mai savantă a clerului, ce are ca sarcină reorientarea acestor false opinii. Refuzul, prin virulența sa, ascunde rău o recuperare parțială, pe care, de altfel, nimic nu o poate înlocui.

Oricât încerci să convingi în acest domeniu, riscurile nu sunt mai mici. Grigore al VII-lea îi scrie regelui Haakon al Danemarcei pentru a se plânge de tratamentul suferit de preoți. Acești noi credincioși îi cotonogeau și îi acopereau de înjurături atunci când se arătau neputincioși să alunge furtunile și, prin urmare, să restrângă

---

1 J. DE VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*, ediția a doua, Berlin, 1956-1957; E. TONNELAT, *La religion des Germains*, Paris, 1948; R. DEROLEZ, *Les dieux et la religion des Germains*, Paris, 1962.

2 AGOBARD DE LYON, *Liber contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis*, în *PL*, 104 c 147-158.

pagubele provocate de acestea. Nu erau lipsiți de motive. Cândva, avuseseră obiceiul de a lovi femeile ce erau dăruite cu puterea de a aduce ploaia sau de a potoli furtuna. Convertiți la un Dumnezeu atotputernic, așteptau de la acesta un serviciu mai bun și, dacă nu erau ascultați în rugile lor, greșeala revenea clerului ce nu-și îndeplinise sarcina. Corijarea incapabililor era conformă cu tradiția[1].

Din această sacralizare a forțelor naturale, se ghicesc ușor consecințele. Se subliniază o anumită permanență a sărbătorilor și a ritualurilor a căror veche semnificație s-a estompat. Coexistența lor cu practicile creștine este cel mai adesea posibilă. Aducătorii de ploaie, vindecătorii, vrăjitorii nu dispăreau instantaneu. Penitențialele poartă urma acestor activități care sunt aspru judecate[2]. Cu toate acestea, trebuie să remarcăm că literatura din secolele al X-lea, al XI-lea și al XII-lea este foarte discretă în legătură cu vrăjitoria. Această relativă tăcere, ținând seama de importanța fenomenului în secolele ce urmează, ne lasă perplecși. Nu se știe dacă aceste practici sunt, în realitate, destul de rare sau dacă este vorba despre o simplă indiferență a oamenilor Bisericii care percep rău sensul acestor lucruri[3].

Atunci când creștinarea acestui sacru sălbatic este obținută și conducerea forțelor naturale depinde de Dumnezeu, problemele se înmulțesc. Este imposibil să-l facem pe Creator, stăpânul universului, răspunzător pentru dezordinile din natură. Toți clericii sunt de acord în căutarea oricărei alte explicații. Cursul rău pe care îl iau anotimpurile este urmarea păcatului și este o pedeapsă dreaptă. Este o teorie morală foarte clericală. Perturbările

---

[1] R. MANSELLI, *Gregorio VII di fronte al paganesimo nordico: la lettera a Haakon, re di Danimarca*, în *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 1974, pp. 127-132.
[2] BURCHARD DE WORMS, *Decretorum Libri*, cartea a XIX-a, în *PL*, 140 c 950-1014.
[3] J. B. RUSSEL, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca, Londra, 1972.

din ordinea lumii sunt semnul ce anunță catastrofele cele mai oribile și, mai mult decât atât, dacă omenirea nu-și revine din rătăcirile sale. În acest caz, apelul la penitență este dublat de considerații escatologice. Nenorocirile vremurilor pot veni din perversitatea naturii sau din răutatea demonilor ce lucrează în lume. Un dualism mai mult sau mai puțin discret nu lipsește din concepte de acest fel.

Forțele superioare rămân sacre și depind acum de atotputernicia lui Dumnezeu. Acest mod de înțelegere inspiră credincioșilor o întreagă gamă de comportamente diferite. Se impune să potolim mânia lui Dumnezeu și să abatem pedepsele meritate. Menținerea armoniei lumii, de care beneficiază oamenii, cere perpetue implorări. Ceremoniile cultului nu au alt scop. Unele par mai eficace decât altele. Procesiunile par remediul suveran. Pe scurt, există o întreagă liturghie obișnuită însărcinată cu asigurarea stabilității pe pământ. Este imposibil, în acest domeniu, să delimităm adevărata devoțiune, ce se roagă lui Dumnezeu, și superstiția, care așteaptă un rezultat tangibil de la o suită de gesturi corespunzătoare. Clericii relevă, în ceea ce îi privește, dezordinile naturii, le evaluează cauzele, le sondează semnificațiile și le apreciază consecințele. Cei mai experți știu în ce moment trebuie să prescrie posturile, să organizeze cortegii, să adune relicve.

Ordinea generală a universului inspiră teama și devoțiunea. Ele se manifestă în public în caz de catastrofă. Or, din punct de vedere individual, viața omenească poate fi supusă acelorași riscuri. Credincioșii care cred statornic în atotputernicia lui Dumnezeu speră cu încredere o derogare de la ordinea naturii în favoarea lor. Solicitarea unei minuni este o atitudine comună, într-atât spiritele sunt întoarse către așteptarea deznodământului fericit și surprinzător, chiar în legătură cu subiecte destul de ușuratice. Or, câmpul miracolului este mai larg decât astăzi. Intră în această categorie toate acțiunile surprinzătoare și toate consecințele neașteptate. De aceea, prezența minunii în viață este constantă. O veritabilă lume minunată

și oarecum infantilă tinde să prevaleze, din moment ce o solicitare făcută cum se cuvine conduce la un rezultat. Cei câțiva liber-cugetători care se manifestă slujesc la prezentarea mentalității obișnuite[1].

Este excelent să te adresezi lui Dumnezeu. Să-l convingi prin rugăciune să-ți aducă mulțumire este încă și mai bine. Să găsești un intermediar, a cărui eficacitate este sigură, este un gaj pentru succes. Prin aceste raționamente este justificat rolul sfinților în miracole. Nu s-ar putea afirma că aceste păreri, totuși atât de fruste, sunt scutite cu totul de influențe savante, într-atât respectă fondul celor mai ortodoxe concepții teologice. Or, desfășurarea obișnuită a unui miracol, așa cum reiese din culegerile păstrate, inspiră o analiză ce poate lăsa un loc important celor mai elementare sentimente.

Mult timp considerate ca documente suspecte, nu fără îndreptățire, culegerile de fapte miraculoase nu pot fi folosite fără o punere la punct critică. Se impune să excludem, în primul rând, orice posibilitate de înșelătorie. O culegere născocită întru totul nu ne informează decât asupra stării generale a opiniei sau asupra credulității. Istoriile împrumutate de un autor de la un altul pierd mult din interes. Rețin realmente atenția culegerile de depoziții făcute de oameni ce au trăit miracole într-un sanctuar sau anchetele ordonate pentru un proces de canonizare[2]. În aceste cazuri, martorii de bună credință care au trăit experiența faptelor sunt cei care le consideră miraculoase. Așadar, nu trebuie ca istoricul să recunoască sau nu miracolele, pentru că nu ține de competența sa. De altfel, pentru el este suficient că martorii sunt convinși, într-adevăr, că au fost obiectul solicitudinii cerului, pentru ca să poată considera povestirea ca pe cea a unui fapt istoric. În acest domeniu, în care nimic nu

---

[1] Cf. A. MICHEL, *Miracle* în *DTC*.

[2] A. VAUCHEZ, *La sainteté* [819]. Autorul explică această procedură care se aplică spre 1180. Înainte de această dată, textele au valoarea pe care o au martorii și scribii.

poate fi verificat, convingerea asupra faptului contează tot atât cât realitatea sa.

Relatările de miracole pun în evidență locuri privilegiate unde se manifestă de preferință forțele supranaturale. Aceasta este definiția cea mai elementară a sanctuarului. Familiară păgânilor, ea nu le repugnă creștinilor din momentul în care puterea ce se face simțită aici este cea a Dumnezeului atotputernic. Rumoarea publică și experiența îi adună pe solicitanți la mormintele sfinților. Acolo este locul unde așteptarea supranaturalului pare cea mai fecundă. Forțele sacre par să sălășluiască în acest loc, credincioșii știu acest lucru implicit, cel puțin din momentul când ei țin să fie aici prezenți fizic. Ei înțeleg să atingă mormântul sfântului, să stea aici îndelung și chiar să doarmă. Invocarea făcută sfântului nu este decât un adjuvant pentru a precipita realizarea miracolului. Aici este vorba mai puțin de a solicita prin rugăciune, cât să fii prezent într-un loc unde plutește o putere sacră pe care trebuie să știi să o câștigi prin gesturi sau prin cuvinte[1].

Mormântul sau relicvele sfântului joacă un rol excepțional în aceste acțiuni. Sacrul pare a sălășlui aici într-un sens aproape fizic și lasă să i se simtă influența într-un perimetru destul de restrâns. Clericii arată că sfântul, intrat în slava cerului, poate fi intermediar pe lângă Dumnezeu și că se produc miracole în apropierea rămășițelor sale, pentru a-i provoca pe credincioși să-i dedice un cult și să obțină iertarea prin intermediul său. Aceste discursuri de savanți constituie exemplul însuși al explicației date mai târziu. Nu este exagerat să ne gândim că miracolul este inițial, că el îl face pe sfânt și că provoacă cultul. În mod concret, avem pentru aceasta proba la fiecare descoperire de relicve. Chiar atunci când ele

---

[1] E. DELARUELLE, *La spiritualité des pèlerinages à Saint-Martin de Tours du Ve au Xe siècle*, în *Pellegrinaggi* [713], p. 201-224, reluat în E. DELARUELLE, *La piété populaire* [782], pp. 477 și urm.

sunt găsite după un vis, cu care este gratificat un oarecare personaj venerat, ele nu sunt autentificate decât în momentul apariției fenomenelor miraculoase. Se întâmplă același lucru cu sfinții, până atunci părăsiți, și a căror carieră, dacă se poate spune așa, începe brusc prin explozia unei serii de miracole[1].

La început a fost miracolul! Este experiența religioasă primordială. Este faptul sacru. Este dovada tangibilă difuzată pe scară largă. Pentru mulțimea credincioșilor, miracolul acreditează forțele cerești capabile imediat să îndrepte cursul catastrofal al evenimentelor. El este în acord, fără dificultate, cu doctrinele despre Dumnezeu atotputernic și nu este în contradicție cu restul învățăturii creștine. Intervenție fulgerătoare a puterii divine pe pământ, el se potrivește cât se poate de bine cu doctrinele teocentrice. Aceasta este exact situația din secolul al IX-lea până în cel de al XI-lea. Se înțelege fără efort că, într-un context mai moralizator și mai evanghelic, miracolul pierde din necesitatea de a exista. Totuși, rămâne prezent psihologic, corectiv evident la ceea ce poate exista prea rațional aici și prea pozitiv în tendințele secolului al XII-lea.

În amănunt, culegerile de miracole sunt de o bogăție excepțională, dacă ar fi să ne mulțumim doar cu experiența religioasă. Grija primordială pare deja sănătatea, iar sfântul invocat este un vindecător, specializat sau nu. Boala este înțeleasă prin ceea ce este ea: o suferință. Ea este foarte rar pusă în legătură cu păcatul sau cu morala. Solicitantul se adresează sfântului ca unui patron ceresc, conceput ca un senior a cărui imagine ar fi fost exacerbată peste măsură. El își propune să devină credinciosul acestuia, ceea ce, ținând seama de arier-planul vasalic, nu pare să angajeze prea mult. Nevoiașii, care cer favoruri

---

[1] P. SÉJOURNÉ, *Reliques*, în *DTC*; P. A. SIGAL, *Maladie, pèlerinage et guérison au XIIe siècle: Les miracles de saint Gibrien à Reims*, în *Annales ESC*, 1969, pp. 1522-1539. Cf. P. A. SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale*, Paris, 1985.

cerești, sunt exigenți și, uneori, vehemenți. În solicitarea lor, există și un strigăt, ca și o rugăciune. Pe scurt, ansamblul de gesturi și de cuvinte ce înconjură miracolele nu au în general nici o legătură cu rugăciunea oficială a Bisericii. Este un alt ritual.

Din așteptarea permanentă a miracolului se poate ajunge la o revărsare a sacrului asupra vieții. Este, oare, posibil să stabilim etapele pentru această mișcare? Se poate, oare, deduce, din căutarea activă de corpuri sfinte și din translarea de relicve, o generalizare a acestei stări de spirit? Răspunsul pare să fie pozitiv. Cu toate acestea, trebuie să fie mai mult o recuperare și o canalizare a sacrului tradițional și sălbatic, decât apariția unei noi mentalități, în sensul precis al termenului. Descoperirea de relicve și ceremoniile care se leagă de aceasta au ca efect instalarea așteptării miracolului într-un sanctuar și legarea de Dumnezeul atotputernic prin intermediul sfinților[1]. Această modificare își are prețul său.

B. JUDECATA LUI DUMNEZEU

Intervenția forțelor supranaturale este încă provocată prin ordalie. În litigiile delicate, una dintre părți poate propune să aducă dovada dreptății sale prin supunerea sa la o încercare dificilă, sau mai mult, în cazurile de acest fel se cade de acord să se rezolve diferendul printr-un duel judiciar, lăsându-i lui Dumnezeu grija de a-l face să câștige pe nevinovat. Înseamnă, într-un mod sau altul, sesizarea justiției divine și a se lăsa în grija ei pentru a-l desemna pe cel vinovat. Dumnezeu, invocat cu decență, nu poate lăsa dreptatea oprobriului. El este obligat să intervină în favoarea alor săi. Ajutorul supranatural este obligatoriu aici. Acest optimism trădează discursul de savanți ce justifică practicile venite din alte părți și care se mențin după creștinare.

---

[1] P. RICHÉ, *La vie quotidienne* [254], p. 322 și urm.

Acest duel judiciar este la origine expresia credinței germanice potrivit căreia cel mai tare are dreptate. În această calitate, era un element constitutiv al procedurii. Or, creștinarea este neputincioasă în dezrădăcinarea acestei cutume. Biserica o adoptă ca pe un mijloc de a face să iasă în evidență adevărul, recurgerea la intervenția supranaturală permițând o justificare aleatorie în mod suportabil. În ciuda neliniștii și a rezervelor, cum sunt cele ale lui Agobardus, ordalia se încetățenește. Biserica devansează proba cu o veritabilă liturghie, care o sacralizează și se străduiește să împiedice ca unul sau altul dintre adversari să folosească mijloace magice pentru a obține victoria[1]. Trebuie, în mod evident, să analizăm aceste metode în contextul judiciar al Evului Mediu, și nu potrivit spiritului modern. În timpul contestațiilor în fața tribunalelor, în lipsa unor dovezi scrise, susținerea prietenilor și jurămintele pot aduce convingerea. Or, a jura este un act care pune în discuție sacrul și ale cărui consecințe pot fi scăpate de sub control. Ordalia, dovadă judiciară magică, trebuie comparată cu acest cuvânt ce leagă sub cele mai rele amenințări.

Folosirea ordaliei pentru a spune adevărul nu se limitează la cazurile de dueluri judiciare. Acest sistem este susceptibil de o aplicare lărgită. A căuta să stabilim adevărul, obținându-i confirmarea printr-o dovadă supranaturală, nu înseamnă nici mai mult nici mai puțin decât să fi recurs la miracol. Cel ambițios va considera că adevărul său este stabilit, dacă un fapt extraordinar survine la momentul potrivit și dovedește că cerul este mobilizat în favoarea sa. O asemenea izbucnire poate avea, în plus, meritul de a-l descuraja pe adversar[2].

Astfel, la Marsilia, călugării de la Saint-Victor, angajați

---

[1] H. NOTTARP, *Gottesurteilstudien* [806].

[2] J. GAUDEMET, *Les ordalies au Moyen Age: doctrine, législation et pratique canonique* [800], pp. 99-135; E. VACANDARD, *L'Eglise et les ordalies*, în *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, Paris, 1909, pp. 191-215.

într-un litigiu funciar, ajung în cătunul contestat aducând cu ei relicvele sfântului patron și așteaptă, cu acest argument supranatural, desfășurarea pledoariei. Impresionați, adversarii dau înapoi. La puțină vreme după aceea, aceeași problemă este tratată în oraș, iar călugării își sprijină revendicările avocaților lor printr-o nouă prezentare a relicvelor. Două fapte de ordalie sunt prezentate cu această ocazie. O femeie care a adus o mărturie falsă și care este supusă la încercarea focului are mâna arsă. Un copilaș este legat fedeleș și aruncat într-o baltă. El supraviețuiește și, la acest semn, adversarii lui Saint-Victor renunță[1].

Această povestire și multe altele arată că recurgerea la judecata lui Dumnezeu este o practică comună în secolul al XI-lea. Sistemul este utilizat în mod diferențiat. Relicvele intimidează și fac să planeze o amenințare împotriva aceluia care se opune sfântului patron. Verificarea mărturiei prin încercarea focului, aceasta înseamnă aplicarea *à la lettre* și material a concepțiilor despre jurământ. Dacă mâna nu ar fi fost arsă în această lume, ea ar fi fost arsă în cealaltă! În sfârșit, semnul arată că cerul îi părăsește pe recalcitranții care ar putea fi în cazul acesta alungați de viconte. În această chestiune, destul de alunecoasă în fond, fiecare argument vine la momentul potrivit pentru a susține teza călugărilor. Ceea ce reține atenția este sistemul de probă prin supranatural.

În alte cazuri, recurgerea la ordalie este mai puțin îndoielnică. Astfel, călugărul Pierre, care pretindea că episcopul Mezzabarba obținuse scaunul episcopal de Florența prin simonie, s-a oferit să dovedească acest lucru trecând prin foc. După pregătirile de rigoare, s-a făcut ordalia la Settignano. Pierre a ieșit din această încercare nevătămat. Episcopul Mezzabarba a trebuit să fugă numaidecât. Acest episod, atestat de povestiri demne

---

1 P. AMARGIER, *Aperșus sur la mentalité monastique en Provence au XIe siècle*, în *Annales ESC*, 1972, pp. 415-426.

de încredere, conferă ordaliei valoarea care se dorește a fi atribuită evidențelor vizuale. Oricare ar fi explicațiile științifice pe care le-am folosi, mulțimea l-a văzut pe călugărul Pierre trecând, fără a fi atins de foc, prin mijlocul cărbunilor aprinși. Ea este convinsă și crede de acum înainte în vinovăția episcopului, din moment ce Dumnezeu a făcut un miracol atât de mare pentru apărătorul său.

Miracolul antrenează după sine convingerea. De aceea ordalia tinde să o provoace, în legătură cu o chestiune determinată și la momentul dorit. Este un ritual de interogare a cerului, o consultare prin gesturi și fapte. Rezultatul este un răspuns, o sentință, o proorocire[1]. Decizia se impune de la sine, diverșii participanți trag de aici concluziile evidente. Or, principiile ordaliei sunt susceptibile de o aplicare generalizată. Deoarece Dumnezeu își poate da sentința în legătură cu diferendele umane, chiar dacă el nu este consultat. Se cuvine ca el să susțină partea cea dreaptă și să asigure succesul credincioșilor săi. Cum ar putea face contrariul, fără a neglija guvernarea pământului? La capătul unui asemenea raționament, orice eveniment important, orice fapt decisiv pot avea același înțeles cu o ordalie. În conflictele dintre prinți, o bătălie este o judecată a lui Dumnezeu, pentru că rezultatul este acțiunea unei sentințe divine.

Argumentele savanților vin să justifice intuițiile mai directe. Evenimentele importante nu sunt pur și simplu ele, ci au o semnificație. Benefice, marchează bunăvoința cerului. Amenințătoare, inspiră teama de urmări. Victoriile conferă prinților un caracter charismatic. O moarte rușinoasă aruncă o îndoială retrospectivă asupra tuturor acțiunilor anterioare ale unui personaj. La acest nivel, numai faptele cele mai importante par să inspire teroarea sacră și respectuoasă pe care o provoacă ordalia. Din acest punct de vedere, se va avea grijă să se analizeze

[1] M. NEVEUX, *L'oracle, l'ordalie et le pari*, în *Diogène*, 1966, pp. 119-120.

toate detaliile morții celor puternici și a sfinților. Biografia se modelează adesea pe această ultimă încercare, pentru a oferi despre o viață o versiune favorabilă sau nu.

La un nivel inferior, gesturile mărunte ale vieții capătă ele, oare, o semnificație religioasă sau chiar un sens superstițios? Ceea ce penitențialele ne învață despre modul de a conjura soarta pare îndeajuns de semnificativ. Citite în această perspectivă, unele texte lasă impresia unei constante vigilențe. Se pândesc peste tot evenimente, se culeg de aici semnele. Nimic nu este în mod real lipsit de semnificație, pentru că este totdeauna începutul a ceea ce urmează.

Faptele cele mai diverse au în mod constant ca plan secund lumea celestă, ale cărei inflexiuni le traduc într-un mod enigmatic. Fiecare se străduiește să înțeleagă din aceasta sensul, ca și să ghicească timpul de mâine și să sesizeze întoarcerea anotimpului. Ordalia nu este decât ritualul de interogare a cerului împins la paroxism.

C. REVELAREA SUPRANATURALULUI

Legăturile ce unesc universul celest cu lumea pământească sunt esențiale, desigur. Sunt, deopotrivă, permanente și, mai ales, multiforme. Miracolului și ordaliei, gesturi exterioare, trebuie să le adăugăm manifestările mai psihologice, așa cum sunt profeția sau viziunea. Într-un mod diferit, ele permit o revelare a supranaturalului și, o dată în plus, angajarea sa în lume.

Biserica crede în profeții, este o evidență ce nu se discută. Cum ar putea să se îndoiască de acestea, din moment ce Noul Testament insistă tocmai asupra împlinirii a ceea ce proorociseră profeții. De atunci, clericii sunt îndreptățiți să creadă că Dumnezeu poate face cunoscut viitorul prin reprezentanții săi. La drept vorbind, interesul profeției se concentrează rapid asupra cunoașterii viitorului. Oamenii se întreabă aproape totdeauna în legătură cu aceleași întrebări: destinul lor în lumea aceasta și în

lumea cealaltă, momentul morții lor și eventual data sfârșitului lumii. Nu este rău să avem acces la aceste secrete, întrebând un om al lui Dumnezeu. Astfel a procedat regele Totila și a obținut de la Sfântul Benedict un răspuns explicit și neliniștitor. Abatele de la Montecassino nu era primul care a dat o astfel de sentință, iar această povestire, vehiculată de *Dialogurile* lui Grigore cel Mare, este cunoscută de toți clericii savanți din Evul Mediu. Modelul profeției pentru rege este deja fixat la începutul epocii carolingiene[1].

Oamenii lui Dumnezeu se pot adresa unor persoane mai puțin importante și să întocmească profeții în legătură cu cele mai neînsemnate subiecte. Sfinții nu sunt singurii care pot vorbi în numele lui Dumnezeu. Copiii pot fi interpretul său, nebunii, săracii, eremiții, în sfârșit, nu are importanță cine. Ascultătorul trebuie să înțeleagă că de la Dumnezeu vin cuvintele și înseamnă ceva, chiar dacă cel care le pronunță nu le cunoaște sensul exact. Deja, scena din *Tolle, lege* în *Confesiunile* Sfântului Augustin, ilustra această supraevaluare accidentală a unei fraze. De atunci, orice cuvânt poate fi o profeție. Trebuie să o înțelegem și să-i pătrundem sensul. Orice referire la viitor devine în mod retrospectiv profeție, dacă se realizează ulterior. Adesea, omul Evului Mediu este cufundat într-o lume de cuvinte magice din care se străduiește să nu piardă nimic. Povestirile sunt pline de prorociri zadarnice, din lipsa înțelegerii lor la timp. În acest context, cuvintele amenințătoare rostite de un eremit de mare reputație au valoare de sentințe. Otto al III-lea a trăit o asemenea experiență pe lângă Sfântul Nil.

În sfârșit, apare foarte improbabil ca un eveniment de oarecare importanță să nu fi fost prorocit. Prin semne sau prin profeții, Dumnezeu aduce la cunoștința alor săi viitorul. Clericii, care cunosc acest lucru în mod pertinent, rețin prea târziu ceea ce poate fi interpretat în acest

---

[1] GRIGORE CEL MARE, *Dialoguri*, cartea a II-a, cap. XV, ed. A. de Vogüé și P. Antin, Paris, 1978-1980, t. II, p. 182.

sens. În scrierile lor, profețiile sunt indentificate după evenimente, după ce faptele s-au împlinit. Nu există nimic sau aproape nimic din nesiguranțele sau din întrebările ce le-ar fi putut preceda.

Profeția iudeo-creștină și interesul constant manifestat față de cunoașterea acelor *futura* constituie baza unei stări de spirit, ale cărei aspecte savante sunt cel mai bine cunoscute. Totuși, creștinarea a atins în Europa Occidentală, la date foarte diferite, popoare care au practicat divinația. Pare destul de normal să rămână ceva din aceasta. Este adevărat, în mod special, pentru germanici, a căror convertire este recentă și se continuă în epoca carolingiană[1]. La celți și la latini, aceste practici sunt la fel de bine cunoscute. Ele par mai estompate în Evul Mediu, deoarece creștinarea este mai veche.

Este dificil să ne facem o idee exactă despre modul în care cunoașterea viitorului este cercetată în epoca carolingiană. Este abordat acest subiect la conciliul germanic din 742 și în multe alte texte. Pe scurt, ele aduc la cunoștință interdicțiile referitoare la consultarea ghicitorilor și a sorților. Decretul lui Burchard din Worms de la începutul secolului al XI-lea este mai explicit. Cine dorește să afle ce îi rezervă noul an, are de ales între mai multe procedee, în timpul nopții de întâi ianuarie. Încins cu o sabie, se poate urca pe acoperișul casei sale, se poate, de asemenea, așeza pe o piele de taur la o încrucișare de drumuri. Trebuie, în aceste două cazuri, să se uite la cine trece, om sau animal, și să tragă de aici concluziile. Se mai poate, de asemenea, să ne uităm în bucătărie dacă aluatul pentru pâine a crescut cum se cuvine. Unele dintre aceste obiceiuri par destul de obișnuite, din moment ce sunt atestate și aiurea[2]. Ele centrează interogația spre sine și asupra prosperității casei sale. Este vorba aici

---

[1] R. DEROLEZ, *La divination chez les Germains*, în A. CAQUOT și M. LEIBOVICI, *La divination*, Paris, 1968, t. I, pp. 257-302.

[2] BURCHARD DIN WORMS, *Decretorum Libri*, cartea a XIX, *Corrector sive medicus*, cap. 62, în *PL*, 140 c 966.

despre un ritual de tată de familie. În alte cazuri, femeile sunt cele competente folosind alte procedee.

Nu există nici un motiv să credem în dispariția rapidă a unor asemenea tehnici. Caracterul lor păgân este cel care le face delictuoase. Ele se reduc și se ascund pe măsură ce se adâncește creștinarea. De asemenea, își pierd și din credibilitate. Începând din secolul al XII-lea, au tendița să prevaleze formele creștine ale cercetării și ale cunoașterii viitorului. Sunt consultați eremiții și sfinții, mai mult decât zborul păsărilor și susurul izvoarelor.

Viziunea poate juca același rol ca profeția sau divinația, din moment ce ne permite să întrevedem viitorul. La drept vorbind, sub acest termen trebuie să înțelegem mai multe fenomene, dintre care visul pare cel mai important. Rolul său premonitoriu, cunoscut încă din antichitate, este acceptat de creștini ca un dar al experienței. Cum s-ar putea să fie altfel, din moment ce Biblia vehiculează câteva exemple remarcabile. Visul lui Nabucodonosor, interpretat de profetul Daniel, pare să se îndeplinească întocmai. Grigore cel Mare recunoaște că imaginile onirice apar în șase cazuri. Ele pot avea la origine un stomac gol sau un stomac plin. Altele se nasc dintr-o impresie. Luând însă exemplul viselor din Vechiul și Noul Testament, unele pot veni de la Dumnezeu[1]. Pe scurt, în ciuda precauțiilor de care se înconjură, papa justifică cât se poate de bine acest fel de cunoaștere, încercând totuși să rezerve sfinților interpretarea ei. Cu asemenea patronaj, se pare că fiecare este în drept să-și pună întrebări în legătură cu propriile vise și să le confrunte cu evenimentele.

Între vis și viziune, oamenii din Evul Mediu nu fac prea mare deosebire. Același vocabular vizual este folosit și pentru unul și pentru altul. Fiecare dintre aceste experiențe poate avea ca rezultat o convingere justificată. Cine a văzut, chiar în vis, a văzut în mod efectiv, ca și

---

[1] GRIGORE CEL MARE, *Dialoguri*, cartea a IV-a, 50, ed. A. de Vogüé și P. Antim, t. III, Paris, 1980, p. 173 și urm.

cum nu ar exista nici o deosebire importantă între aceste două moduri de cunoaștere. Ele nu refuză, sub nici o formă, experiența onirică. Cutare, care știe perfect că adormise, scrie că a văzut. Este un vis, dar acest fapt nu aduce inconveniente. Totuși este semnificativ, plin de învățăminte și capabil să te informeze asupra propriului destin. În povestirile despre apariții, atunci când autorii abandonează vocabularul vizual, ei îl folosesc pe cel despre prezență cu verbe ca: a fi acolo, a se prezenta, a se ține etc. În aceste cazuri, nu există nici o posibilitate să distingem între o experiență reală și un simplu vis.

În aceste condiții, capacitățile imaginative se dezvoltă aproape fără control. La ceea ce puterile imaginației pot sugera în mod normal vine să i se adauge tot ceea ce febra, delirul și dezechilibrul fac să vezi[1]. Cum să pui la îndoială mărturisirile unui muribund despre lumea de dincolo, tocmai atunci, în mod exact, când el o întrevede, ca și cum ar fi pe pragul ușii? De altfel, *Dialogurile* lui Grigore cel Mare dau o dată în plus exemplul, iar povestirile sale slujesc drept model și de referință.

În acest domeniu al imaginarului, trebuie să remarcăm așa cum se cuvine experiența spontană sau individuală, față de cea inspirată de tradiția culturală. Se cunoaște destul de bine astăzi mecanismul viselor, pentru a admite că, acele credințe socialmente răspândite și care dau naștere unor povestiri pot fi traduse în acestea cu ajutorul imaginilor onirice. Se întâmplă la fel cu ceea ce ține de cultura savantă. Viziunile unei lucrări atât de fundamentală pentru cultura monastică, precum *Dialogurile* lui Grigore cel Mare, obsedează inconștientul și imaginarul. Ele apar din nou în literatura monastică a Evului Mediu. Astfel, trama culturală, fie savantă sau populară, se proiectează în imagini amplificate și deformate în domeniul viselor, unde domnește imaginația[1].

---

[1] De exemplu, fenomenele miraculoase ce însoțesc ultimele zile din viața tatălui Sfântului Romuald trădează idioțenia. PIER DAMIANI, *Vita Beati Romualdi*, ed. G. Tabacco, Roma, 1957.

Rolul acestei întregi fantasmagorii este imens. Cei care, prin viziune sau prin vis, ceea ce este pentru multă vreme același lucru, o întrevăd pe Sfânta Fecioară, pe sfinți sau chiar demonul, au o experiență reală. Ei au gustat din consolările și din bucuria lumii de dincolo. Ei au încercat spaima inspirată de diavol. Nimic nu-i poate face să se îndoiască în legătură cu ceea ce este pentru ei un eveniment sau un fapt. Specificul visului este să între-deschidă porțile lumii de dincolo și, în consecință, să răspândească pe o scară destul de largă o experiență a sacrului, de fapt îndeajuns de banală. Este una dintre componentele acestei familiarități între terestru și celest.

Autorii cei mai cunoscuți mărturisesc despre această apropiere a unui sacru care este, în principal, imaginar. Radulfus Glaber a văzut diavolul. Guibert de Nogent relatează în amănunt două întâlniri cu demonii[2]. Adhemar din Chabannes, care a văzut „țintuit în înaltul cerului un crucifix, cu imaginea Domnului suspendată de cruce și răspândind un șuvoi de lacrimi", rămâne pentru restul vieții sale marcat de această viziune[3]. În jurul lui Bernard de Clairvaux, viziuni, vise și ficțiuni literare se amestecă în mod inextricabil și conferă vieții sale această aureolă de sacru, care îl creează pe marele sfânt. Multe alte personaje, de mai mică anvergură, se găsesc astfel, într-un fel sau altul, confruntate cu sacrul.

Experienței reale, ce îi ancorează pe martori în convingerile lor, vin să i se adauge povestirile colportate direct de persoane demne de încredere, care au cunoscut același gen de aventuri, și temele literare luate dintr-o lite-

---

[1] Este cazul călugărilor care îl văd pe Christos înaintea morții lor, conform unei scheme ilustrate îndelung de *Dialogurile* lui GRIGORE CEL MARE.

[2] J. PAUL, *Le démoniaque et l'imaginaire dans le De vita sua de Guibert de Nogent*, în *Le diable au Moyen Age*, Sénéfiance n° 6, Aix-en-Provence – Paris, 1979, pp. 372-399.

[3] ADÉMAR DE CHABANNES, *Chronique*, cap. XLVI, trad. fr. în E. POGNON, *L'An Mille*, ediția a patra, Paris, 1947, p. 185.

ratură seculară deja. Ținând seama de mentalitatea generală și de ceea ce unul sau altul a trăit deja, este dificil să punem la îndoială discursurile unora ca și ale celorlalți. Credința dă naștere în acest caz credulității. Cel care, precum Guibert de Nogent, pare deosebit de lucid în legătură cu împrejurările confruntării sale cu demonul, pare să acorde o atenție mai puțin ascuțită și mai puțin critică față de afirmațiile călugărilor de la Saint-Germer-de-Fly, în legătură cu același subiect. El face dovada unui discernământ mai redus în fața povestirii altora, decât în prezența faptelor în sine. Din această cauză, într-o manieră mai generală, literatura de viziune antrenează nașterea unui veritabil gen, în care ar fi cât se poate de dificil să găsim o experiență trăită, chiar la modul oniric. Universul sacru nu rămâne în acest cadru mai puțin prezent, deoarece literatura confirmă spiritul general.

De la experiența, subtilă și pătrunzătoare, fiind spirituală sau chiar onirică, la literatura convențională, de imitație sau de imaginație, distanța nu este totdeauna prea mare. Câteva criterii exterioare permit o primă selecție. Abundența miraculosului este suspectă și transformă povestirile în romane și legende. De la un domeniu la altul, itinerarul trebuie bine jalonat, pentru că este important pentru rigoarea studiilor să se deceleze bine punctul în care literarul se articulează cu istoricul. Transmiterea de la unul la altul prin povestiri fiind la originea tuturor ambiguităților.

Orice opinie am avea despre viziunile și visele oamenilor din Evul Mediu, trebuie să distingem ceea ce se prezintă ca legendă, chiar considerată ca autentică, de ceea ce este experiență, chiar onirică. Tocmai pe această capacitate reală a persoanelor de a vedea și de a trăi încercări se bazează dispozițiile favorabile pentru acceptarea a ceea ce nu este, uneori, decât compunere hagiografică. Temele literare rămân subordonate acestei capacități imaginative, cât se poate de reale, care te face să vezi și care, prin această calitate, constituie faptul de referință.

Este cât se poate de evident că asocierea celor două aspecte, literar și experimental, ale descoperirii supranaturalului îi asigură acestuia coeziunea, durata și influența asupra spiritelor. Studiile, angajate dintr-un punct de vedere literar, descriu o mentalitate cu exactitate și nuanțe, dar nu scot în evidență punctul lor de ancorare în viață. Experiența viziunii și a visului unor persoane identificate și cât se poate de reale este exact veriga lipsă din aceste demonstrații. Prin urmare, este important să subliniem, de fiecare dată când este cazul, veridicitatea mărturiilor asupra faptelor care, oricare ar fi, sunt prezentate cu mijloacele realității.

D. CULTUL SFINȚILOR

Cultul sfinților este în mod evident strict legat de miracole, darul lor taumaturgic întemeindu-le reputația. Credincioșii percep, în primul rînd, niște capacități extraordinare, date de niște forțe misterioase. Clericii reușesc să explice că sfântul acționează de la Dumnezeu, și că este în lumea aceasta martorul atotputerniciei sale. Pe scurt, este un personaj sacru și perceput ca atare. Nimic nu se opune la ceea ce evidența a acreditat încă din timpul vieții acestuia. Bernard de Clairvaux este considerat sfânt încă de la primele sale călătorii de predicare. Însoțitorii săi, călugări din aceeași abație, împărtășesc opinia țăranilor și a oamenilor săraci întâlniți pe drum. Și unii și ceilalți solicită miracole și așteaptă ca Dumnezeu să-și arate puterea printr-un semn răsunător. Clericii mai savanți, episcopii și legatul, în alte împrejurări, nu împărtășesc încrederea mulțimii. Se tem ca sfântul să nu-și prejudicieze puterea. Nici un taumaturg nu este sigur, este adevărat, că reușește dintr-o dată. Cei din preajmă se tem de efectele unei decepții.

După ce sfântul a murit, perfecțiunea sa nu poate suferi nici un avatar. Ajuns în ceruri, nimic nu poate împiedica acțiunea sa de intermediere. În domeniul mira-

colelor, eficacitatea pare a fi de partea martirilor și a confesorilor care au ajuns în patria cerească. De aceea atitudinea cea mai comună este practicarea cultului la altare, sau, în altă parte, căutarea de relicve și pelerinajul la mormânt.

În mod efectiv, atitudinea cu privire la sfinți pare foarte diferită, după cum este vorba despre un personaj viu sau despre un mort. Un taumaturg viu este cel mai adesea un misionar sau un predicator, un eremit, eventual, înconjurat de venerația generală. Devoțiunea pe care o provoacă nu este niciodată scutită de o învățătură religioasă sau de o lecție de morală. Este dificil să obținem de aici binefacerile dorite, fără a fi angajat într-un efort de rigoare doctrinală sau etică. Viu, sfântul este exigent, iar miracolele împlinite lasă puțin loc chiulului. Obligația de a se converti este făcută cunoscută fără menajamente. Un sfânt slăvit pe altare este în mod evident mai discret, deoarece credinciosul însuși este cel care fixează exigențele cărora acceptă să li se supună. Comportamentul exemplar, fervoarea, ascetismul și înaltele calități spirituale ale unui mort se uită repede. Destinul postum al episcopilor literați, părinți ai săracilor, al eremiților excesivi în asceză, al predicatorilor evanghelici pare să se confunde. Ei sunt toți făcători de minuni. Moartea șterge particularitățile comportamentului sfinților, exemplaritatea lor și, în mare parte, învățătura lor. Rămâne de la ei o schemă reconstruită, pe măsura credincioșilor care știu să-l aducă pe sfânt la nivelul propriilor lor nevoi. Această diferență de stare de spirit apare la lectura comparată a culegerilor de miracole și de vieți de sfinți cu caracter istoric. Morți, sfinții sunt încredințați credincioșilor care fac din ei ceea ce li se pare lor bine. Hiatusul dintre cultul redus la utilizarea sa, oricât de fervent ar fi, și exemplaritatea comportării este foarte mare[1].

Cultul sfinților înseamnă, de asemenea, hagiografie.

---

[1] Pentru secolul al XIII-lea, exemplu în J. PAUL, *L'image de saint François dans le traité De miraculis de Thomas de Celano*, în *Francesco d'Assisi nella storia*, Roma, 1983, t. I, pp. 251-274.

Aceste opere scrise au un public, autori și o funcție. Oricât de stângaci pot fi prezentate anumite vieți, ele sunt opera clericilor sau a călugărilor care au cultură literară, adică a unei mici elite. În acest mediu restrâns, poți fi în mod evident capabil să apreciezi nevoile, să dezvolți teme ideologice și să faci un elogiu circumstanțiat personalităților eminente a căror amintire nu s-a pierdut.

Lectura unei vieți de sfânt este un obicei monastic bine atestat, din moment ce, în conformitate cu *Regula* Sfântului Benedict, fiecare călugăr trebuie să citească o carte întreagă în timpul postului. Unii fac această alegere, așa cum o dovedește lista lucrărilor distribuite de bibliotecarul de la Cluny, într-un an neprecizat, de la mijlocul secolului al.XI-lea[1]. Este dintre toate lecturile propuse cea care întrunește cele mai multe sufragii. Este adevărat că din povestiri de acest fel călugării pot aprecia cel mai bine dimensiunea vocației lor, pot înțelege virtuțile celor vechi și pot cunoaște capcanele care îi așteaptă. În acest domeniu, exemplul vine de departe, din moment ce literatura monastică a antichității nu ignora forța exemplului.

Lecturii de devoțiune puteau să i se substituie interesul istoric și patriotismul local. Nu trebuia să se treacă sub tăcere virtuțile unui fondator. Atunci când ele erau strălucitoare, gloria se revărsa asupra discipolilor săi. Dacă se vădea apt să facă minuni, mormântul său devenea un sanctuar. Notorietatea bruscă după descoperirea relicvelor cerea redactarea unei vieți. Clericii și călugării se străduiau în acest sens, cu mai multă sau mai puțină reușită. Adesea, în lipsa documentelor istorice, ele erau simple compuneri retorice. Ele au valoare prin acumularea de *topos* care ilustrează corespunzător gusturile zilei. Unii împrumută de la alții. Legendele cele mai curioase pot astfel să se transmită și să se amplifice. Este vorba în acest caz despre fenomene literare foarte importante, asupra cărora atenția eruditilor s-a îndreptat de multă vreme. Originea și dezvoltarea unora dintre aceste

---

[1] A. WILMART, *Le couvent et la bibliothèque de Cluny vers le milieu du XIe siècle*, în *Revue Mabillon*, 1921, p. 37 și urm.

teme sunt pline de învățăminte pentru istoria generală[1]. Cu toate acestea, ne vom feri să adoptăm un punct de vedere general, în legătură cu toată această literatură, care este prea disparată pentru a permite acest lucru[2].

Viața strămoșilor întemeietori, chiar îndepărtați, se dezvăluie importantă în două cazuri. Atunci când este vorba despre o episcopie, este bine să dovedim că scaunul episcopal a fost întemeiat foarte devreme și anume de un discipol al apostolilor. Dincolo de vanitatea și disputele de prioritate, adeseori se întâmplă ca autoritatea unui scaun episcopal asupra altuia să fie în consecință discutată. Sentimentele sunt, uneori, atât de excesive încât unii nu ezită să comită falsuri și să le prezinte în fața unui conciliu local. Cu argumente de acest fel unii au susținut apostolicitatea Sfântului Marțial de Limoges[3]. Strămoșii întemeietori au valoare atunci când istoriograful îi poate lega, în mod real sau printr-o genealogie fantezistă, de familia princiară dominantă. În Lorena, antecedentele carolingiene nu au valoare[4]. Pe această cale indirectă, abații se străduiesc să atragă interesul descendenților față de soarta caselor religioase și încearcă să obțină din aceasta avantaje materiale sau spirituale.

Viețile de sfinți ocupă deopotrivă un loc în liturghie. Biserica creștină își onorează de multă vreme martirii și confesorii, și le celebrează memoria, instituind o sărbătoare în acest sens, fixată adesea pentru aniversarea morții lor[5]. Solemnitatea este marcată prin evocarea vieții și a morții sfântului. În timpul slujbei de noapte, Matutina, care era împărțită în trei nocturne, se citea un anu-

---

1 H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques* [783]; B. DE GAIFFIER, *Etudes critiques* [789].

2 Punctul de vedere al lui CH. G. LOOMIS, *White Magic* [802], pare excesiv.

3 Cf. cu punerea la punct a lui M. AUBRUN, *L'ancien diocèse de Limoges* [669].

4 B. DE GAIFFIER, *L'hagiographie dans le marquisat de Flandre et le duché de Basse-Lorraine au XIe siècle*, în *Etudes critiques* [789], pp. 415-508.

5 H. DELEHAYE, *Sanctus* [783].

mit număr de lecții ce îi erau consacrate. Astfel, pentru Sfântul Martin, călugării de la Cluny recitau douăsprezece lecții pentru sărbătoarea în sine și opt la fiecare slujbă a Matutinei din timpul săptămânii[1]. Era una dintre cele mai mari solemnități. Deci, nici o sărbătoare fără viețile sfinților. Nu toate sunt scrupuloase în materie de precizie istorică, cel puțin atât putem spune. Unele nu sunt decât compoziții literare care celebrează diversele virtuți ce se presupune că l-au caracterizat pe sfânt. Altele sunt mai încărcate de istorie. Din aceste vieți liturgice derivă predicile despre subiect. Scrise în latinește, predicile sunt destinate în mod vizibil clericilor. Ele puteau eventual să slujească drept cadru unor predici în limba vulgară în scopul de a instrui mulțimea de credincioși.

Există și biografii, în sensul exact al termenului, dar în număr mai mic. Ele sunt adesea opera discipolilor pioși care, direct sau indirect, au informații despre profesorul lor. Viața lui Benedict din Aniane scrisă de Ardon, cea a lui Baldêric, episcop de Liège, scrisă de un călugăr de la Saint-Jacques, viața Sfântului Anselm scrisă de Eadmer și cea a lui Bernard de Clairvaux scrisă de Guillaume de Saint-Thierry și Geoffroy d'Auxerre, pentru a nu lua decât un exemplu pe secol, din diverse motive, au, toate, mari calități. Nu ar fi greu să adunăm la un loc mai multe zeci de asemenea scrieri, ce răspund acelorași criterii. Aceste opere se deosebesc de producția hagiografică obișnuită, deoarece ele se referă la personaje apropiate care, cu toate că se bucură de o solidă reputație de sfințenie, nu sunt încă slăvite pe altare. Ele sunt ecoul activității și al învățăturii sfântului în timpul vieții sale și constituie, deopotrivă, un elogiu insistent al acestora. Din această cauză, aceste opere comportă o ușoară ambiguitate. Desigur, sunt istorice. Dar ele înfrumusețează deja viața eroului. Disimulează slăbiciunile. Este, de fapt, prima etapă în transformarea unei biografii în viață de sfânt.

---

[1] ULRIC DE CLUNY, *Consuetudines Cluniacenses*, în *PL*, 149 *c* 689.

Studiile critice în legătură cu *Vita prima* a Sfântului Bernard au pus în evidență acest lucru[1]. Este sigur că, în acest caz, opera este scrisă pentru a obține recunoașterea sfințeniei abatelui de la Clairvaux. Îi este greu să exprime rezerve în legătură cu un aspect sau altul al personalității sfântului, sau să pună la îndoială temeiul unora dintre intervențiile sale[2].

În legătură cu această literatură hagiografică și biografică este important să înțelegem semnificația globală. În fiecare epocă, elita restrânsă care scrie, redactează în cadrul politic, ecleziastic și cultural în care ea descoperă imaginea personajului ideal, care ilustrează cele mai înalte virtuți printre cele care se află în situația respectivă, având în vedere contextul. Astfel, prin vremuri, se profilează o istorie a sfințeniei care este cea a modelelor oferite de cler, spre admirație și poate spre imitare, credincioșilor. Preocupările generale se întrevăd aici. Ar fi greșit să credem că ele sunt simple, de-a dreptul politice și în totul unanime. Epoca merovingiană și-a ales sfinții dintre membrii familiilor regale și episcopi. Conducătorii poporului sunt astfel venerați. Sacrului, care înconjură exercitarea puterii, i se adaugă înalta aristocrație. Prelații datorează un prestigiu inegalabil culturii lor și funcțiilor pe care le exercită în orașe[3]. Impulsurile către sfințenie ale epocii carolingiene sunt mai putin caracteristice. Rolul călugărilor în evanghelizare le pune în evidență, în vreme ce reforma îi împinge înainte pe episcopi. Voința de ascetism venită din Sudul Franței conferă eremiților o audiență singulară[4]. În imperiul Ottonilor, numeroasele vieți de episcopi nu lasă nici un dubiu în legătură cu idealul de sfințenie[5]. În alte părți, imaginea este mult mai contrastantă. Apariția modelelor evanghelice traduce

---

1 A. H. BREDERO, *Etudes* [584].
2 J. LECLERCQ, *Nouveau visage de Bernard de Clairvaux* [593].
3 F. GRAUS, *Volk* [791].
4 C. J. POULAIN, *L'idéal de sainteté* [811].
5 O. E. ZOEPF, *Das Heiligen-Leben* [418].

evoluția generală a sensibilității creștine. Totuși, trebuie subliniat faptul că formele vechi nu dispar o dată cu contextul cultural și religios care le-a văzut născându-se. Sfințenia regală și episcopală este îndelung ilustrată în întreaga creștinătate[1].

Partea cea mai cunoscută a cultului sfinților este, în mod evident, cererea de miracole, deoarece numeroasele culegeri nu ne lasă nimic necunoscut despre această practică, tot astfel ca și hagiografia, gen literar pe care clericii și călugării l-au ilustrat în mod prolific. Abundența documentației și originalitatea sa par să fi condus cercetarea într-un domeniu care s-a vădit fructuos. Este cert că devoțiunea față de sfinți are alte aspecte, mai puțin cercetate până acum, care se revelează ca promițătoare.

Cultul sfinților este un ritual oficial în care se mulează inițiativele locale și devoțiunea personală. Fie că este vorba despre închinarea unui sfânt unui loc de cult, despre dispunerea diferitelor altare într-o biserică sau despre repartizarea sărbătorilor pe întreg parcursul unui an liturgic, există aici elemente obiective care merită, toate, o atenție minuțioasă. La acest nivel, ansamblul este semnificativ, prin echilibrul și coeziunea sa. Se poate, oare, afirma că există un sistem de devoțiune ce organizează timpul și spațiul? Este posibil, totuși ar trebui să facem în acest sens dovada cu o documentație suficientă. În sfârșit, este sigur că un sanctoral nu este niciodată fără motivație și el pune accentul pe unul sau altul din aspectele pietății.

Închinarea unei biserici unui sfânt, cu atât mai mult cu cât patronul nu a fost schimbat de-a lungul secolelor, este un indiciu interesant în legătură cu cultul care îi adună pe credincioși la o sărbătoare votivă și, în consecință, în legătură cu orientările pietății. Hramuri ca Sfântul-Mântuitor, Sfânta-Maria sau chiar Sfântul-Ioan, care au cea mai timpurie utilizare, trimit direct la misterele mântuirii. Închinarea bisericilor episcopilor înte-

---

[1] Este una din învățăturile pe care o putem trage din lucrarea lui A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident* [819].

meietori și evanghelizatorilor se referă la vremurile obscure ale creștinării așezărilor rurale. Sfinții locali, desigur folclorici, se infiltrează printre ei și sporesc impresia de particularism. Invers, difuzarea cultului sfinților universal celebrați în Biserică este semnul unei integrări în comunitate. Închinarea unor biserici martirilor este o tradiție foarte veche, iar unor apostoli, și în mod special Sfântul Petru, marchează fidelitatea față de Roma. Mai există și sfinți războinici, membrii familiilor regale, episcopii, eremiții, alegerea ca hram a unui sfânt recent rămânând o excepție. Această interpretare a hramurilor ne permite să apreciem sensul eclezioIogic și audiența Sfântului Scaun apostolic.

Cultul sfinților este, începând cu o anumită epocă, una dintre caracteristicile vieții monastice. Benedict din Aniane prescrisese călugărilor să facă înconjurul altarelor și să salute cu devoțiune sfinții, înainte de Matutina[1]. Același ceremonial este repetat înainte de terță și după completă. Toate cutumiarele monastice din secolul al XI-lea țin seama de această prescripție. Prin urmare, este de datoria unui abate să ofere călugărilor săi altare în număr destul de mare și să le înzestreze cu relicve bine alese. Simpla întâmplare a descoperirii de trupuri sfinte nu epuizează dorința de a avea rămășițele unor patroni eficaci. Este bine pentru cei mari, episcopi și abați ca, mergând la Roma sau spre Pământul Sfânt, să fie preocupați să obțină relicve, chiar la un preț ridicat. Cronicile citează, uneori, această solicitudine virtuoasă și dau amănunte despre comorile transportate.

Altarele și relicvele sunt dispuse în biserici în așa fel încât să permită un veritabil circuit. De exemplu la Saint-Riquier, unde aranjarea lor în navă și în cor este perfect cunoscută, tot așa ca și itinerarul procesiunii duminicale, care trece pe rând pe la fiecare[2]. Dispunerea amplasa-

---

1 B. ALBERS, *Consuetudines monasticae*, t. 3, Montecassin, 1907, p. 154.

2 C. HEITZ, *L'architecture religieuse carolingienne* [243], pp. 58-59.

mentelor evocă bazilica Sfântului Mormânt de la Ierusalim, iar această referire alimentează evlavia, evocând fără încetare, prin simpla plimbare de la un altar la altul, moartea și Învierea Mântuitorului. Nu putem fi siguri că simbolismul dispunerii altarelor a fost atât de elaborat în toate bisericile de abații. Nu este sigur nici că au fost dispuse peste tot relicvele cele mai jinduite. Este adevărat că sfinții cei mai importanți ocupă amplasamentele cele mai vizibile, iar cei a căror venerație este nesigură sunt îndepărtați lângă uși, departe de altarul principal. Ierarhia este evidentă și cu siguranță semnificativă. Nimic nu dovedește, totuși, că evlavia personală se înclină în fața acestor incitări. Opoziția dintre cultele majore și cultele minore este sigură, fiecare credincios găsindu-și binele acolo unde dorește. Atunci când accentul propriu unei devoțiuni poate fi identificat, se dispune de un element important de apreciere.

La Roma, unde tradițiile creștine sunt cele mai autentice și bisericile sunt numeroase, cultul sfinților are o istorie exemplară pe care este cu certitudine imprudent să o atribuim celorlalte Biserici. La mijlocul secolului al VIII-lea, Biserica romană este încă fidelă concepțiilor păstrate din antichitatea creștină[1]. Cultul este legat de mormântul unui martir, al unui episcop sau al unui confesor și de bazilicele ridicate în onoarea lor. De aceea, sfinții venerați vin în principal din Biserica de la Roma propriu-zisă. Punctele forte sunt cultul pentru Sfântul Petru și pentru Sfântul Pavel, cel pentru martirii romani și pentru papi. Încă din anii 750, pontifii se preocupă de readucerea, între zidurile Cetății, a relicvelor care se mai găsesc în cimitire, de-a lungul drumurilor romane. Este indiciul unei atenții mai mari. Este dovada că inviolabilitatea mormintelor, vechi principiu roman, nu mai are influență asupra spiritelor. Se impune deopotrivă convingerea că prezența relicvelor este de dorit în biserici, acolo unde credincioșii vin în mod obișnuit să se roage. Acest transfer al sacrului dinspre cimitire înspre biserici are, de asemenea, rațiuni materiale. Situația Romei este dificilă; sărăcit și depopulat, orașul s-a redus, iar mormintele par îndepărtate. Multe cimitire sunt părăsite.

---

[1] P. JOUNEL, *Le culte des saints* [797].

Aceste mutări de corpuri sfinte capătă brusc amploare, în timpul pontificatului lui Paul I și a celui al lui Pașcal I, și se continuă de-a lungul întregului secol al IX-lea și, parțial, în cel de al X-lea. Aceste exhumări antrenează împărțirea și dispersarea rămășițelor. Acest obicei, cunoscut încă din secolul al V-lea în Africa, este atunci adoptat la Roma. Osemintele se transformă realmente în relicve și împărțirea permite constituirea unor veritabile colecții cu diverse sortimente. Papi ca Leon al III-lea și Pascal I dotează bisericile preferate cu rămășițe. Cu excepția câtorva trupuri sfinte aduse din Dalmația sau din Orient, ca acela al papei Clement, aceste ceremonii nu transformă cu mult sactoralul roman, din moment ce totdeauna se ia din cimitirele din apropiere.

Construirea noilor biserici este ocazia manifestării unei devoțiuni particulare, prin alegerea unui sfânt patron. Din secolul al IX-lea până în cel de al XII-lea, întemeierile sunt destul de numeroase pentru ca să se poată trage o concluzie serioasă din studiul lor. Închinarea către Sfânta Fecioară este cea mai frecventă, secol după secol, ceea ce marchează permanența pietății față de Sfânta Maria. Alegerea hramului Sfântul Mântuitor nu este bine atestată decât în secolul al XII-lea. Printre sfinții propriu-ziși, nu trebuie să-i luăm în calcul pe Petru și Pavel, deoarece, stâlpi ai Bisericii romane, ei sunt patronii unor mari bazilici și un fel de respect sacru pare să interzică apelarea la hramul lor în noile locuri de cult. Sfântul Laurențiu, care a fost totdeauna obiectul unei devoțiuni speciale la Roma, este foarte solicitat, ca și Sfântul Ștefan, al cărui cult s-a răspândit în întreaga Biserică după descoperirea trupului său. Sfântul Andrei, fratele Sfântului Petru este bine atestat până în secolul al XI-lea. Alegerea se îndreaptă către martirii romani, ca Sfânta Cecilia și Sfinții Cosma și Damian, către taumaturgi, ca Nicolae din Bari, către sfinții orientali. Prin urmare, ies din obișnuit câteva închinări către Sfântul Martin sau către Sfântul Adalbert din Praga.

Aceste liste corectează întrucâtva impresia unui cult local ce se interesa mai întâi de martiri, intermediari eficaci pentru romani, deoarece ele conțin din abundență închinări către Sfânta Fecioară, către apostoli și Sfântul Ștefan. Orientalii apar din cauza transferurilor de relicve și a prezenței călugărilor veniți din aceste ținuturi. Deschiderea către noua sfințenie dobândită în țara de misiune este cea care pare cel mai puțin atestată. Cu toate acestea, ea este cea care marchează vocația universală a Romei.

Cultul sfinților mai este cunoscut prin calendarele liturgice, care dau, în același timp, data sărbătorii și numele celui care este celebrat. Fiecare biserică își poate venera propriii întemeietori, martirii și asceții. Particularismul diocezelor se etalează în mod liber în sanctoral. La Roma, documentația ne permite să urmărim evoluția acestei devoțiuni față de sfinți, grație câtorva calendare repartizate pe mai multe secole.

Până în secolul al X-lea, prevalează obiceiurile Bisericii antice. La Roma se celebrează sfinții întemeietori, Petru și Pavel, martirii romani și papii. Apostolii par, în această epocă, mai puțin venerați decât în ținuturile francilor, din cauză că nu pot fi prezenți în altare prin relicve. Numai în a doua jumătate a secolului al X-lea, prin adoptarea Pontificalului romano-germanic se îndreaptă această anomalie. Roma primește de la regiunea Mainz, și prin intermediul său din Galia, o tradiție mai bogată pentru celebrarea apostolilor. Aceste lucrări liturgice nu aduc multe alte modificări. Orizontul sfințeniei se lărgește la Roma începând cu secolul al XI-lea, când sanctoralul primește un mare număr de martiri italieni și de sfinți orientali. În același moment, liturghia face loc din ce în ce mai mult papilor. Această tendință trebuie pusă în paralel cu afirmarea Sfântului Scaun apostolic, începând cu pontificatul lui Leon al IX-lea. De altfel, primirea moderată a sfinților străini, martiri și episcopi galici, misionari din Germania, se explică printr-un du-te-vino de martirologii și prin alte călătorii. Formele recente de sfințenie nu sunt în mod obișnuit luate în calcul, cu excepția cazului lui Thomas Becket, a cărui sărbătoare este celebrată la Roma încă din anii 1180. După această dată, Roma care ia conducerea procesului de canonizare se deschide cu adevărat către sfințenia universală.

Cultul sfinților acoperă în mod esențial trei domenii ale pietății: devoțiunea privată pentru un făcător de minuni, celebrarea publică în cadrul unui an liturgic, imitarea unei vieți după modelul prezentat de o biografie. Nici una dintre aceste activități nu o exclude pe cealaltă. Același

credincios poate solicita succesiv o minune, poate participa la sărbători și se poate strădui să meargă pe calea trasată de sfânt. La drept vorbind, se pare că nu aceiași sfinți sunt obiectul acestor trei aspecte diferite ale cultului. Există taumaturgi puternici. Există, mai ales începând cu secolul al XII-lea, exemple de asceză și de evanghelism. Sanctoralul, care de preferință ține cont de strălucirea martirilor, reamintește o istorie a originilor și mult mai puțin virtuțile momentului. Este adevărat, credincioșii pot adera la una sau la alta din formele acestui cult și nu la toate. În sfârșit, atitudinile nu sunt fixe, fiecare timp având preferințele sale. Noutatea este aici perceperea din ce în ce mai concretă a exemplului de urmat.

E. DUREREA ȘI MOARTEA

Legarea durerii de moarte înseamnă să ne îndreptăm atenția asupra ultimelor momente ale unei vieți și asupra acestui înveliș din carne și sânge, prin care moare un om. În primul rând, este vorba despre moartea fizică și despre ceea ce o precedă. Lumea de dincolo, care se deschide cu această ocazie, merită alte considerații, la fel doctrinele teologice ale sufletului. Faptele concrete reținute aici nu sunt dintre acelea pe care le evocă cel mai adesea sursele istorice și nici dintre acelea pe care cercetarea le-a studiat cel mai mult.

Legătura dintre durere și moarte, care pare destul de firească, pare ivită dintr-o problematică ce apare la sfârșitul Evului Mediu[1]. Nimeni nu a uitat versurile lui Franșois Villon, a căror rezonanță este atât de modernă. Ne putem gândi că alt fel se întâmplă în cursul secolelor precedente.

Nu există reprezentare iconografică a durerii fizice în

---

[1] *Il dolore* [796] Actele acestui Congres arată slăbiciunea legăturii dintre cele două noțiuni pentru această perioadă.

artă, din secolul al IX-lea până în cel de al XII-lea[1]. Această lacună trebuie apropiată de povestirile despre moarte. Descrierea suferințelor unui rănit sau ale unui muribund pare foarte rară. Există un fel de reținere în texte, deoarece marile personaje, care au pe lângă ele un biograf pentru ultimele clipe de viață, se sting cu o demnitate în care sentimentele creștine se adaugă stoicismului. Această lipsă de patetism se relevă încă de la *Vita Caroli*. Viața lui Augustus, ce servește de model, urmărește evoluția stării lui *Princeps* cu mult mai multe detalii. Această atenție puțin morbidă nu este reluată. Augustus dorește să moară fără suferință și alți Cezari doreau să-și continue sarcina până la capăt. Pe scurt, modelul imperial revăzut de Eginhard lasă puțin loc efuziunilor[2]. Este adevărat că expresia însăși a suferinței și a durerii fizice pune problema în sine. Nu se pot aborda toate problemele pe care le pune moartea fără să fii bine lămurit asupra acestui aspect.

Dimpotrivă, sursele istorice prezintă în mare măsură tristețea acelora care au pierdut un părinte, un frate, un prieten, un profesor sau un stăpân. Literatura și cântecele de gestă, în special, dezvoltă această temă cu emfază[3]. Unele dintre aceste lacrimi sunt retorice și sunt rezultatul ceremoniilor de doliu și al scrisorilor de consolare. Aceleași sentimente exprimate în biografii destul de sigure merită mai multă considerație. Este adevărat că există un contrast curios între sobrietatea morții și gesturile de disperare prin care este întâmpinată vestirea sa. Durerea lui Ludovic cel Pios la moartea lui Carol cel Mare este, oare, retorică sau răspunde obligațiilor ceremoniilor

---

[1] Y. LABANDE-MAILFERT, *La douleur et la, mort dans l'art des XIIe et XIIIe siècle*, în *Il dolore* [796], pp. 293-332, reluat în Y. LABANDE-MAILFERT, *Etudes d'iconographie romane et d'histoire de l'art*, Poitiers, 1982, pp. 9-85.

[2] A se vedea, de asemenea, și moartea lui Otto I la WIDUKIND DE CORVEY.

[3] P. ROUSSET, *Recherches sur l'emotivité à l'époque romane*, în *CCM*, 1959, pp. 53-67.

oficiale? Patetismul este, în orice caz, de partea celor vii[1].

Este adevărat că personalizarea puterii este cea pe care moartea unui prinț sau a unui epsicop poate să nu o lase fără consecințe, pentru un întreg popor de supuși și de dependenți. Cu toate acestea, este vorba totdeauna despre decesul unui om ce exercită puterea, fie religioasă, fie de senior feudal, iar plânsul care se ridică cu această ocazie pare tradițional. Se deplânge nenorocul celor mari atinși de moarte. Forța emoțională a unui asemenea eveniment pare considerabilă. Există destule alte exemple ale unei asemenea posibilități de a emoționa mulțimile și este cât se poate de stângaci regele care nu a știut să-și facă deplânsă moartea. Liturghia funerară a puterii nu surprinde istoricul. Fastul său merită descrierea[2]. Comoțiile populare captivează atenția. Totuși, excepțiile sunt cele care se bucură de cel mai mare interes, deoarece tulbură schemele mentale bine stabilite: prinții abandonați pe patul lor de moarte, papii și episcopii sărăciți de un anturaj care fuge, cadavrele celor mari lăsate la dispoziția mulțimilor. Există aici ceva necuviincios și scandalos care subliniază ordinea normală a decesului.

Durerea anturajului este reprezentată în artă. Figuri, cu mâna îndreptată spre obraz sau chiar cu mâinile împreunate, par să se abandoneze unei meditații triste, fără gesticulație. Reprezentarea Mariei, la picioarele crucii sau primindu-și fiul mort, permite perceperea dintr-o dată a paroxismului. Nici o durere nu o poate depăși pe aceea și ea este universal cunoscută. Grandoarea și demnitatea merg aici împreună și nu se face nici o concesie afectării[3].

Moartea fizică a celor mai importante personalități este sobru evocată. *Vita Caroli* este aici un martor important. Atins de o febră severă, împăratul zace la pat și este pus la dietă. O pleurezie îl răpește într-o săptămână. Mai

---

[1] ERMOLD LE NOIR, *Poème sur Louis le Pieux*, ed. E. Faral, Paris, 1964, p. 61.
[2] A. ERLANDE-BRANDENBURG, *Le roi est mort* [786].
[3] Y. LABANDE-MAILFERT, *art. cit.*

înainte, primise împărtășania. Acestei relatări Eginhard îi acordă mai puțină atenție decât celei a funeraliilor. Cel mai important fapt îl constituie prevestirile acestei morți, de care împăratul nu voise deloc să țină seama, și, deopotrivă, testamentul său, pe care Eginhard îl reproduce în întregime. În legătură cu aceste aspecte, autorul ia modelul de la Suetoniu. Moartea lui Augustus este abundent anunțată și unele dintre semnele premergătoare sunt reluate de Eginhard pentru Carol cel Mare. Otto I este precedat în moarte de diverși membri ai anturajului său, ceea ce nu poate fi acțiunea hazardului. Această temă, care, într-adevăr nu este prezentă în toate ocaziile, face din moartea prințului un moment crucial, stabilit de puterea divină și perceptibil dinainte celor mai avertizate spirite. Cursul destinului devine sentință divină, cunoscută prin profeție. Semne ale naturii sau anumite evenimente vestesc moartea prințului, în vreme de sfântul este informat despre a sa prin revelație și face cunoscută data anturajului său.

Prințul și episcopul, bolnavi pe moarte, au încă de păstrat o atitudine exemplară. Nici unul dintre ei nu pare să se lase pradă disperării. Otton I și-a dat sufletul creatorului tuturor lucrurilor "fără nici un geamăt și în deplină liniște"[1]. Le revine celor mari să-și reconforteze anturajul, să trăiască eventual așa cum le era obiceiul, până la sfârșit, să fie rege sau împărat până la ultima suflare. Dictarea testamentului dovedește că își știe sfârșitul apropiat și își păstrează deplina luciditate. Episcopii pot face câteva gesturi suplimentare de pietate, dar de obicei preferă să-și încurajeze apropiații și să dezvăluie câteva cuvinte bine simțite, în legătură cu fragilitatea vieții și a bunurilor sale. Pe scurt, la acest nivel, se moare în frumusețe, cu alte cuvinte cu o anume demnitate compusă din calm și din liniște. Există, cu siguranță, un anumit montaj, dar nu se poate spune dacă este real sau pur literar.

Carol cel Mare moare după ce a primit împărtășania.

---

[1] WIDUKIND DE CORVEY, *Rerumgestarum saxonicarum*, cartea a III-lea, cap. 75.

Se întâmplă la fel cu Otto I. Ludovic al VI-lea cel Gros se spovedește în mai multe rânduri, deoarece moartea sa întârzie, și primește cu devoțiune ultima împărtășanie. Pe scurt, prinții mor ca buni creștini, după ce au primit sfintele taine ale Bisericii. Aceste gesturi au o semnificație religioasă incontestabilă, ținând seama de ritualul pentru celebrarea unei morți. Este suficient să relevăm, deocamdată, că aici este vorba de morți bune și sfinte. Sentința ce pune capăt zilelor prințului este acceptată, el moare în liniște deplină, este un ales al cerului! Se întâmplă cu totul alt fel cu morțile violente, venite pe neașteptate și fără un semn prealabil. Un deces survenit astfel, atunci când credinciosul nu are posibilitatea de a se spovedi și de a se împărtăși, pare suspect. Nu există dovada unei morți bune, care să deschidă calea divinității spre sufletul celui defunct.

Moarte bună sau rea. Această interogație este prezentă în orice ocazie, deoarece ea este cea care subîntinde toate aceste povestiri. Martori și cronicari iscodesc împrejurările morții tuturor personajelor de oarecare importanță. Ei încearcă să ghicească, după semnele exterioare, în ce categorie trebuie să-l așezăm pe defunct. Un prinț asasinat într-o biserică în timp ce se roagă este un martir și cazul său este limpede[1]. Să mori în luptă pentru Dumnezeu este o cauză apreciată foarte devreme și perfect admisă. Dimpotrivă, morțile atroce perturbă buna rânduială. Cele care surprind în situații aventuroase, ridicole sau scabroase sunt malefice, în mod evident. Să mori noaptea, brusc, fără știrea nimănui, nu este cel mai bine. Interpretarea acestor semne funeste este totdeauna delicată. Ideea de damnațiune nu este niciodată destul de departe. În mediile monastice și clericale, se fac, în aceste situații, mașinațiuni diabolice, destinate să surprindă un păcătos înaintea pocăinței.

Aceste intuiții servesc drept punct de plecare pentru raționamente implicite care sunt la baza tuturor textelor

---

[1] Conform GALBERT DE BRUGES, *Histoire du meurtre de Charles le Bon comte de Flandre*, ed. H. Pirenne, Paris, 1897.

despre moarte. Vestită prin preziceri și semne, o agonie nu este neașteptată. Ea este dorită de Dumnezeu, deoarece a venit ceasul și a hotărât astfel în înțelepciunea sa. Avertizat, credinciosul are timpul să se pregătească pentru un bun sfârșit. Este evident că nu este niciodată bine să neglijezi mesajele venite din cer, așa cum a făcut Carol cel Mare. Ar rămâne să știm dacă boala este, ea însăși, percepută în mod obișnuit ca un indiciu sigur, înlocuind semnele exterioare[1]. Din acel moment este timpul dictării unui testament, deoarece darurile făcute săracilor ușurează această călătorie a sufletului către cer. Spovedania și mai ales împărtășania, singurele atestate în cele mai vechi povestiri, constituie sancțiunea liturgică a acestei pregătiri. Eficacitatea sfintei taine este subliniată de toate textele.

O moarte funestă apare ca o piedică sau o ambuscadă, în care spiritele răufăcătoare execută o lovitură rea. Este un sfârșit părăsit de Dumnezeu. Este o ordalie definitivă care îl duce la confuzie pe cel care a angajat lupta. Să mori în aceste condiții înseamnă să te blestemi. Asemenea evenimente incită la cercetarea vieții defunctului pentru a găsi crima sau păcatul responsabil de o asemenea neșansă. Rareori se întâmplă ca o viață să poată rezista la o asemenea anchetă. Din acel moment, împrejurările exterioare au primit o justificare, iar ordinea religioasă a lumii este în afară. Astfel greșelile ascunse se află revelate, la sfârșit, prin caracterul dezonorant al morții. Este adevărat că experiența cotidiană face înțelese circumstanțele unui deces și, în consecință, o întreagă fabulație spirituală și morală se bazează pe indicii care nu au nici o valoare morală. Psihologia morții pare aici elementul determinant, ceea ce, într-un context creștin, este destul de îndrăzneț.

Rămâne de evaluat locul lăsat în această sensibilitate sfintelor taine și vieții morale. Încă din antichitatea creștină, credința și practicarea virtuților par indispensabile

---

[1] Se pare că așa se întâmplă în viața arhiepiscopului Brunon de Ruotger, în cea a lui Ludovic al VI-lea scrisă de Suger etc.

pentru abordarea momentului crucial al morții. Cine nu a trăit potrivit moralei se poate converti și face penitență. Se înțelege că rugăciunea pentru cei morți spală sufletul de păcatele mici, dar nu poate obține iertarea crimelor. Pe patul de moarte, credinciosul mai poate face câteva gesturi esențiale, pe care liturghia le stabilește foarte devreme. Rolul principal în această celebrare creștină a morții îl are împărtășania.

În cel mai vechi ritual roman, muribundul primește la ultima împărtășanie pâinea sfințită, „ce va fi apărătorul său și ajutorul întru învierea celor drepți și care îl va învia"[1]. Această împărtășanie nu este precedată de nici o mărturisire, pentru că disciplina Bisericii cunoaște, la această dată, penitența publică și nu mărturisirea, care se poate reînnoi, a păcatelor. În acest context, primirea Eucharistiei înseamnă confirmarea pentru ultima oară a unirii sale cu Biserica și cu Dumnezeu. Textul liturgic, care insistă cu putere asupra rolului sfintei taine în împlinirea promisiunilor în lumea de dincolo, îi conferă o eficacitate aproape automată, care nu este deloc în spiritul antichității creștine. Faptul că împărtășania îl învie pe credincios pentru eternitate este o formulă surprinzătoare. Or, trebuie să ne gândim că sacramentarele romane cele mai vechi sunt recopiate multă vreme în abații și peste tot în Europa Occidentală. Sunt folosite încă în secolele al X-lea și al XI-lea, în ciuda arhaismului lor. La această dată, convertirea generală la creștinism a schimbat complet condițiile spirituale în care se desfășoară liturghia morții.

Împărtășirea lui Carol cel Mare pe patul de moarte, precum și cea a lui Otto I, fără mărturisire prealabilă, par aplicarea strictă a ritualului străvechi. Ținând seama de spiritul care inspiră formula inițială, este greu să nu credem că împărtășania este primită ca un gaj pentru intrarea în cer, fără întârziere sau tergiversare. De aceea, în acest context, primirea sfintei taine pe patul de moarte este în mod evident dovada unei morți bune și sfinte.

[1] D. SICARD, *La liturgie de la mort* [816].

Nimic nu ne permite, pentru această dată, să ne îndoim de automatismul mântuirii. Invers, morțile violente, la care ritualul nu poate fi îndeplinit, lasă anturajul fără certitudini. Pe scurt, însăși liturghia contribuie la această clasificare a deceselor în bune și rele, în măsura în care mântuirea pare legată de împlinirea exactă a ultimului gest de pietate. Această utilizare materială a sfintei taine, în total dezacord cu convingerile Bisericii antice, conferă întreaga sa seninătate morților bine rânduite.

Aceste concepții aproape magice nu pot rezista accesului reformist. Este suficient să citim povestirea lui Suger despre moartea regelui Ludovic al VI-lea, pentru a măsura drumul parcurs. Regele se mărturisește, și încă în mai multe rânduri, deoarece moartea sa întârzie. Deopotrivă, primește împărtășania. Contextul este schimbat sensibil, din moment ce este penitențial, în principal. Regele înțelege să obțină iertarea pentru acțiunile din întreaga sa viață, înainte de a se prezenta în fața judecătorului. Percepția morții este complet diferită!

În ritualurile cele mai vechi, împărtășirea muribundului este urmată de rugăciuni neîntrerupte, până la sfârșit. Între altele, asistența cântă psalmi. Această practică se menține și este cunoscută în mânăstiri, cel puțin până în secolul al XII-lea. În jurul celui care agonizează se organizează ca o rugăciune continuă. Se poate da acestor fapte o interpretare foarte spiritualizată. Pare preferabil, din punct de vedere istoric, să le apropiem de tradițiile monastice despre clipa morții și, în special, de *Dialogurile* lui Grigore cel Mare.

Pe patul său de moarte, înainte de a-și da sufletul, credinciosul vede îndreptându-se spre el o cohortă de îngeri, pe sfântul său patron, apostolii sau pe oricare alt sfânt protector. Și unii și alții sunt acolo pentru a-i primi sufletul și pentru a-l ajuta în urcarea sa la cer. Traversând aerul infestat de demoni, sufletul are nevoie de ocrotitori pentru a se apăra de ghearele lor. La căpătâiul celor blestemați vin demonii, care iau în primire un suflet ce le aparține. De aceea, rugăciunea continuă a celor din jurul muribundului pare inspirată de voința de a respinge spi-

ritele rele și de a asigura un zbor liniștit al sufletului. Această fantasmagorie poate primi o interpretare morală sau sacramentară, după cum se insistă asupra comportamentului defunctului sau asupra forței rugăciunii. Din acest punct de vedere, această punere în scenă ce-și are originea într-un apocrif din secolul al III-lea, Apocalipsa lui Pavel, este adaptabilă contextului spiritual[1].

Prin urmare, nu există nimic uimitor în faptul că scenariul tradițional este încă reluat de un spirit atât de avertizat precum Guibert de Nogent. Moartea călugărilor de la Saint-Germer-de-Fly este relatată în acord cu aceste principii, iar comportarea unora, ca și a celorlalți nu se explică decât prin aceste concepții[2]. Sentimentul prezenței unor demoni în jurul patului mortului, al necredinciosului sau al păcătosului este împărtășit de iconografie. În reprezentările morții bogatului rău, turma lor este adunată la căpătâiul muribundului al cărui suflet, sub formă de homunculus, iese pe gură. Temele iconografice sunt, în acest caz, deosebit de apropiate de scrieri. Există o coerență între tradiția venită din antichitate, practica monastică și reprezentări, care este extraordinar de surprinzătoare. Pare dificil de eliminat această sensibilitate atât de caracteristică, în beneficiul concepțiilor mai teologice, atestate cum se cuvine doar la învățați.

Există efectiv meditații de o înaltă inspirație. Autorii amintesc, în general, certitudinea morții și incertitudinea momentului. Tema este veche și conține un apel la vigilență. În plus, există considerații despre lume și despre trupul uman în care se exprimă un pesimism de regulă. Lipsa de considerație pentru prezent și elogiul lumii de dincolo nu reușesc să facă să dispară toată spaima și toată oroarea morții. Nu s-ar putea spune dacă este vorba despre o spaimă cât se poate de firească sau despre o neliniște în legătură cu destinul final. Autorii expun mij-

---

[1] J. NTEDIKA, *L'évocation de l'au-delà* [807].

[2] J. PAUL, *Le démoniaque et l'imaginaire dans le De vita sua de Guibert de Nogent*, în *Le diable au Moyen Age*, Aix-en-Provence-Paris, 1979, pp. 372-399.

loacele pentru a se pregăti cum se cuvine pentru această clipă supremă. Penitența și confesiunea sunt pe primul loc, apoi rugăciunea Bisericii. La scriitorii mistici, scenariul tradițional al morții apare puțin, este prezent doar în planul secundar[1]. Discuții teologice despre moartea lui Christos, principiul răscumpărării deschid reflecția despre lumea de dincolo.

Am putea prefera acestor sentimente, puțin prea stăpânite pentru a emoționa, elegia pe care Sfântul Bernard i-a dedicat-o fratelui său Gérard[2]. Există, bineînțeles, o plângere funebră în care supraviețuitorul se întristează, conform cu principiile retorice bine stabilite. Cu toate acestea, durerea este exprimată admirabil și conferă un accent mai uman certitudinilor religioase. Bernard învinuiește moartea pe un ton patetic. La această dată, nu există personificarea a ceea ce nu este decât un deces sau un final, iar apostrofările ce sugerează o anumită reavoință și prin urmare o intenție, vin de la marea artă literară și nu de la o întruchipare dobândită. De fapt, abatele de la Clairvaux uzează de formule generale și abstracte și nu preia nici una din imaginile fantasmagoriei tradiționale. Mitul morții cu zborul sufletului înconjurat de îngeri și sfinți dispare complet. Această sobrietate, alături de vehemența sensibilității, face din modul cum Bernard deplânge moartea fratelui său un text aparte și, probabil, puțin caracteristic.

Istoricul neglijează multe alte fenomene din cauză că se ocupă doar de ce este important în perceperea morții. Este sigur că în acest domeniu nu dispar impulsurile cele mai arhaice. Ele apar când a sosit clipa și se amestecă cu cele mai recente sentimente. Nimic nu ne lasă să credem că prin creștinare s-au dezrădăcinat toate credințele anterioare. Doar discreția sursei de natură savantă disimulează spaima de strigoi și toate superstițiile privitu-i pe morți. Cutare sau cutare aspect al acestor fenomene se

---

[1] De ex. PIERRE DE CELLE, *L'école du cloître*, ed. G. de Martel, Paris, 1977.

[2] BERNARD DE CLAIVAUX, *Sermones in Cantica canticorum*, XXVI.

poate dezvălui prin sublinierea diferitelor gesturi făcute în jurul cadavrelor, al mormintelor și în multe alte ocazii. Menținerea unui mobilier funerar sau a practicilor de înhumare ce nu au nimic liturgic poate sugera anumite interpretări, care sunt de discutat[1]. Povestirile lasă să se întrevadă temeri rău dominate. Penitențialele selectează un lot de practici condamnate, cu sens mai mult sau mai puțin explicit. Ansamblul pare sugestiv.

Analiza acestui material disparat și parțial evanescent nu ne oferă totdeauna o imagine coerentă despre această nebuloasă de credințe și de sentimente. Apropierile necesită verificarea atentă, iar explicațiile pot fi eludate.

F. LUMEA DE DINCOLO

Moartea întredeschide porțile unei lumi misterioase, unde viața se prelungește sub o altă formă. Această credință este obișnuită și străveche. Ea se explică într-o literatură specifică, ce face inventarul pericolelor, precizând conduita ce trebuie urmată și cuvintele ce trebuie folosite. Descrierea unei alte lumi, oriunde ar fi situată și oricare ar fi natura sa, se inserează fără dificultate în acest program[2]. Într-un univers populat cu eroi și zei, aceste călătorii pe drumurile din lumea de dincolo nu pun multe probleme critice, din moment ce întreaga mitologie este plină de povestiri ce conduc de la cer la pământ și în infern.

La mesopotamieni, la egipteni, la greci și la romani, lumea de dincolo are caracteristici diferite, în concordanță cu contextul cultural originar. Aceste doctrine se amalgamează, mai mult sau mai puțin, dând naștere la

---

[1] J. BORDENAVE, M. VIALELLE, *La mentalité religieuse des paysans de l'Albigeois médiéval*, Toulouse, 1973. Cercetările prezentate în această lucrare sunt interesante fără ca, totuși, concluziile să câștige adeziunea

[2] F. BAR, *Les routes de l'autre monde* [776]. Este un inventar succint al diferitelor mitologii.

povestiri clasice, precum coborârea lui Enea în infern, pe care creditul lui Vergiliu o face cunoscută clericilor din Evul Mediu[1]. Se adaugă apoi inspirația ebraică, vehiculată de Biblie sau de scrierile apocrife. În sfârșit, creștinii au despre eternitate o credință explicită, ce le asigură fermitatea în martiriu. Pe scurt, există în legătură cu lumea de dincolo o multitudine de tradiții, încă din antichitate. Lumea celtică și cea germanică nu sunt mai puțin bogate și au propria lor mitologie.

Elaborarea concepțiilor medievale despre lumea de dincolo împrumută pe larg de la Biserica străveche. Apocalipsa lui Pavel, un text apocrif din secolul al III-lea, și Patimile Sfintelor Perpetua și Felicitas sunt mărturiile cele mai importante ale acestor prime cercetări. Aceste opere pun în circulație o fabulație aproape de neuitat. În Apocalipsă există explicația că, în ceasul morții, sufletul credinciosului este confruntat cu demonii. În călătoria sa către judecata lui Dumnezeu, la ceruri, el se ridică prin aer, unde numai cel care a fost drept trece liber, susținut de îngerul său păzitor. După această încercare, el intră în rai. Dacă sufletul este păcătos, îngerii îl părăsesc și este deci lăsat demonilor, care îl aruncă în tenebrele din afară și în gheenă. În același apocrif, Apostolul Pavel descrie îndelung paradisul și infernul, elemente constitutive esențiale ale lumii de dincolo creștine[2]. Sub o formă onirică mărturisită, cele două viziuni ale Sfintei Perpetua ilustrează aceeași temă, folosindu-se de o altă gamă de imagini. Sfânta, care trebuie să înfrunte martiriul, se vede călcând în picioare un balaur, a cărui gură se deschidea spre a o înghiți în momentul în care ea urca prima treaptă a scării ce o conducea la cer. Desigur, ea scapă din această capcană. În cel de al doilea vis, ea strivea cu călcâiele capul unui egiptean și, victorioasă, se îndrepta spre poarta celor vii. Oricare ar fi originea imaginilor folosite,

---

[1] P. COURCELLE, *Les Pères de l'Eglise devant les enfers virgiliens*, in *AHDLMA*, 1955, pp. 5-74.

[2] Textul *Apocalipsei lui Pavel* pare de origine egipteană.

este limpede că, și într-un caz și în altul, este vorba despre lupta sufletului împotriva demonilor, în momentul în care părăsește trupul[1].

În aceste texte, lumea de dincolo este abordată din punctul de vedere al destinului sufletului individual. Revelația creștină este explicită în legătură cu preafericita eternitate în Ierusalimul celest și în legătură cu infernul, dar este, dimpotrivă, foarte discretă în legătură cu perioada intermediară ce merge de la moarte la reînvierea generală și la Judecata de pe urmă. Ce soartă au sufletele ce nu și-au regăsit încă un corp? Biserica, ce ne învață nemurirea sufletului, se cuvine să-și stabilească opinia despre statutul său în întreaga perioadă. Doctrina se stabilește într-un mare interval de timp, iar dezbaterea rămâne deschisă vreme îndelungată. Revelația furnizează puține elemente pentru a se ocupa de acest aspect. Apocalipsa lui Pavel și viziunea Sfintei Perpetua acoperă această lacună. Aceste texte îi asigură pe credincioși în legătură cu destinul lor imediat, aducându-le la cunoștință capcanele pe care le întâlnește sufletul. Pe scurt, tradiția călătoriilor în lumea de dincolo este rodnică pentru a acoperi acest interval rău definit și lăsat în voia imaginației. Este vorba, în acest caz, de o escatologie individuală, care este cât se poate de evident că nu poate fi luată în considerare decât dacă nu intră în contradicție cu învățătura creștină în legătură cu iadul și cu paradisul celest, date esențiale ale credinței.

Dialogurile lui Grigore cel Mare abordează problema celeilalte lumi în ansamblul ei, străduindu-se să coordoneze diferitele elemente și ținând seama în special de povestirile sfinților. Forma proprie a acestei opere, ce procedează prin narațiuni scurte, mai mult sugestive, decât explicite, permite o abordare discretă și, per total, destul de suplă, a problemei. Grigore știe că cei drepți vor fi adunați în Ierusalimul celest, în preajma lui Dumnezeu.

---

[1] Aceste texte sunt analizate de J. NTEDIKA, *L'évocation de l'au-delà* [807].

Descrierile din Apocalipsa lui Ioan funizează un material abundent, destul de ușor de comentat simbolic. Iadul există, papa nu se îndoiește de acest lucru. Este un loc unde cei răi trebuie să-și suporte pedeapsa. Cosmografia antică și poate tradiția literară romană sugerează o amplasare subterană. Focul, care este unul din elementele de tortură recunoscute, permite imaginea unei localizări pe coasta Siciliei sau în insulele Lipari. Vulcanii ce se deschid peste o lume arzând pot trece drept porțile infernului. Grigore cedează astfel, mai mult sau mai puțin, tentației de a localiza geografic aceste date religioase. Această tentativă nu este absurdă în contextul cultural al acestei epoci. Pentru știință ca și pentru experiența imediată, există o lume superioară, celestă și luminoasă, și o lume subterană, dedesubt, infernală în sensul exact al termenului. În aceste cercetări, papa rămâne rezervat, ferindu-se de prea mult realism grație mișcării neîncetate a ficțiunii literare.

În *Dialoguri*, destinul individual al sufletului în timpul perioadei intermediare este evocat în mai multe povestiri. Sufletul se mai poate purifica și scăpa astfel de o condamnare definitivă. Este afirmația esențială. Ea îi angajează pe cei vii la rugăciunea pentru cei morți. Ispășirea, pentru aceștia din urmă, are loc pe pământ, în locuri apropiate sau familiare, obscure și infame, precum etuvele termelor unde lucrează diaconul Paschasius. Ele au, desigur, o analogie evidentă cu iadul, dar nimic mai mult[1].

Cum ar fi această literatură fără posteritate? Abordarea lumii de dincolo înseamnă cel mai adesea a vorbi despre intervenția celor vii pentru morți. Este aici o problemă permanentă în legătură cu care cei mai evoluați credincioși se preocupă fără încetare. Stau mărturie în acest sens mânăstirile familiale, fundațiile funerare, sărbătoarea morților și multe alte inițiative. Într-o societate în totalitate creștină, unde legăturile de familie sunt atât

---

[1] GRIGORE CEL MARE, *Dialogues*, IV, 42, ed. A. de Vogüé și P. Antin, t. III, Paris, 1980, p. 152.

de puternice, nu se poate să fii dezinteresat în legătură cu morții, chiar dacă sunt vinovați. De aceea, povestirile care îi privesc capătă destul de ușor crezare. Este adevărat, pe de altă parte, că literatura antică însuflețește imaginațiile. Fie că este vorba despre viziuni sau despre visuri, pentru oamenii din Evul Mediu lumea de dincolo se întredeschide, și ceea ce ei au văzut are totdeauna o semnificație.

Din epoca carolingiană până în secolul al XII-lea, călătoria spre lumea de dincolo are două forme principale[1]. Se poate sprijini pe zborul sufletului. Atunci, în mod anticipat are loc experiența pe care o va cunoaște în clipa morții. Intră aici deopotrivă, parțial, tema goanei sufletului departe de trup în timpul odihnei de peste noapte[2]. Acest vagabondaj, considerat delictuos în compania vrăjitoarelor, este aici, mai presus de orice bănuială. În acest caz, sufletul înfruntă demonii, apoi câștigând înălțimile aerului percepe câteva secrete ale lumii de dincolo. Sub o altă formă, călătoria spre lumea de dincolo seamănă cu un pelerinaj. Un personaj merge din loc în loc și vizitează ca o dublură a lumii pământene, unde există capele și mânăstiri. Este un ținut al morților foarte aproape de pământ, unde își poate întâlni cunoștințele. Pedepse aspre, descrise uneori într-o manieră destul de crudă, sunt aplicate unora și altora. Este un loc de purificare și așteptare: Iadul propriu-zis se află în fundul puțurilor care se deschid pe acest traseu sau în unghere. Deosebirea nu este totdeauna clară. Raiul este descris într-un mod din ce în ce mai explicit, cu trăsături împrumutate de la Ierusalimul ceresc din Apocalipsa lui Ioan. Pelerinul își croiește drum, nu fără dificultate, într-o zonă de mijloc. De aceea nu face decât să zărească ținutul celor preafericiți și cel al celor blestemați.

Textele din a doua jumătate a secolului al XII-lea: viziunea lui Tnugdal, cea a călugărului Eynsham, Purgatoriul Sfântului Patrick și viziunea lui Thurkill dau o vedere mai organizată despre lumea de dincolo. Sufletele sunt repartizate în categorii bine definite, venite din tradiția augusti-

---

1 C. CAROZZI, *La géographie de l'au-delà et sa signification pendant de haut Moyen Age*, în *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, Spoleto, 1983, pp. 423-481.

2 BURCHARD DE WORMS, *Decretorum Libri*, cartea a XIX-a, *Corrector sive medicus*, cap. 90, în *PL*, 140 *c* 950 și urm.

niană. Cele bune sunt destinate Paradisului, cele rele în mod limpede Infernului. Acelea care nu au fost nici cu totul bune, nici cu totul rele se află în această zonă intermediară, care este purgatoriul. Ele așteaptă aici mântuirea sau judecata cea de pe urmă ce le va stabili definitiv soarta.

Interesul povestitorilor se concentrează asupra purgatoriului, deoarece este un loc unde destinul sufletelor se mai poate schimba. Este cunoscut că sufletul, pe deplin bun sau pe deplin rău, își întâlnește imediat după moarte destinația definitivă. De aceea zborul sufletului, trecerea sa prin mijlocul demonilor se transformă în încercări care îl orientează în această lume de dincolo. De fapt, destinația sa este dobândită chiar din acest moment, și în această organizare a lumii celeilalte, judecata cea de pe urmă, la sfârșitul lumii, după învierea trupurilor nu mai are mare semnificație. Escatologia individuală a devenit problema fundamentală.

Promovarea purgatoriului în primul rând al preocupărilor în legătură cu lumea de dincolo este în mod evident un fenomen psihologic și religios important. Reflecția și imaginația au luat în stăpânire domeniul lumii de dincolo, unde doctrinele creștine erau în mod special evanescente. De aceea, această transformare pare semnificativă în mod cu totul deosebit. Marcarea etapelor sale prezintă un interes evident. Purgatoriul apare aproximativ în același timp cu termenul propriu ce îl desemenează? Este acest moment cel în care imaginația îi conferă o dimensiune spațială și îl localizează? În sfârșit, dacă există un moment crucial în această evoluție, ce sens religios se impune să-i dăm?[1]

Posibilitatea unei ispășiri după moarte este dobândită foarte timpuriu, liturghia aduce mărturii în acest sens, deoarece rugăciunea pentru morți ar fi fără obiect dacă s-ar întâmpla altfel. Modalitățile acestei purificări nu sunt pre-

---

[1] J. LE GOFF, *La naissance du purgatoire* [801]. Toate aceste probleme sunt dezbătute în această lucrare.

cizate. Nici un text din Noul Testament nu dă în legătură cu acest subiect o învățătură directă și explicită. Prin urmare, câmpul este liber pentru reflecție și imaginație. Încă de la Grigore cel Mare, această penitență este îndeplinită în locuri definite și în timpul unei perioade definite. Este dificil să spunem dacă povestirile din *Dialoguri* trebuie luate metaforic sau nu. Se subliniază o tendință clară de a localiza cerul și infernul, mai ales, conform cu datele geografiei și ale cosmologiei. În aceste condiții, a înțelege într-un mod pur simbolic locurile de pedepse temporare nu pare prea coerent! La drept vorbind, în ceea ce privește lumea cealaltă, trecerea de la mit la real nu este totdeauna ușor de pus în evidență. Nu are importanță acumularea detaliilor concrete, ci inserarea cerului și a infernului într-un sistem topografic general ce descrie totalitatea universului. Dacă lumea de dincolo este astfel concepută, iar cerul și infernul sunt spații reale, nu vedem ce poate adăuga spațializarea zonei intermediare. Ea decurge din ansamblu și este, după caz, mai mult sau mai puțin explicită. Este greu să desemnăm un anume moment pentru o transformare atât de evanescentă.

Apariția substantivului Purgatoriu este în mod evident târzie. Este suficient acest lucru pentru a afirma că în realitate lipsește? Se vede greu diferența dintre un *locus poenalis*, formulă pe care o întâlnim sub pana lui Pier Damiani, și un *Purgatorium*[1]. Și într-unul și în celălalt caz, este vorba despre locuri unde se ispășesc greșeli comise pe pământ. Pe de o parte, există spațializare, iar pe de alta, identitate de funcții. Pe scurt, numai termenii par să se opună. Or, povestirea lui Pier Damiani trimite în mod manifest la tradiția *Dialogurilor* lui Grigore cel Mare, deoarece povestirea sa are o afinitate evidentă cu acelea care se referă la diacomul Paschasius și alții. De aceea, vocabularul pare mult mai puțin explicit decât se spune, din moment ce nu înregistrează cu adevărat diferențele reale.

Ceea ce contează este interesul crescând pentru Purga-

---

[1] PIER DAMIANI, *Opusculum XXXIV*, în *PL*, 145 c 587.

toriu. Faptul că trebuie să se facă o apropiere între acest interes și dezvoltarea penitenței private și a confesiunii pare evident. Purgatoriul este o posibilitate suplimentară de a obține iertarea și răscumpărarea. Solicitarea religioasă pare identică. Este adevărat totuși că ispășirea în lumea de dincolo este totdeauna supusă unei condiții. Mărturisirea păcatelor capătă o importanță decisivă și trebuie să fie prealabilă. Se schițează distincția dintre iertarea păcatelor și reducerea penalităților riscate. Rolul purgatoriului se precizează o dată cu desăvârșirea teologiei penitenței.

Promovarea Purgatoriului centrează atenție asupra destinului sufletului individual care se agită în clipa morții. El poate cunoaște numaidecît bucuriile Paradisului sau tenebrele Infernului. În Purgatoriu, el ispășește, așteptându-și eliberarea. Pe scurt, nu mai este necesar să se aștepte învierea generală și judecata cea de pe urmă pentru a se stabili soarta unui suflet. De acum înainte, clipa morții și judecata individuală ce o urmează capătă mai multă importanță decât sfârșitul lumii. Această modificare în percepția lumii de dincolo necesită câteva remarci. În primul rând, este conformă unei sensibilități din ce în ce mai individualiste. Apoi, indică faptul că nemurirea sufletului, doctrină profesată în Biserică încă de la origini, capătă, din punct de vedere psihologic, mai multă importanță decât învierea trupurilor.

Această din urmă modificare inspiră remarci contradictorii. În ceea ce îi privește pe savanți, există un spiritualism crescând, rodul unei mai bune cunoașteri a filozofiei. Dimpotrivă, la un nivel mai puțin elaborat, promovarea sufletului în primul rând al preocupărilor reintroduce tradițiile folclorice și păgâne în legătură cu spiritul, caracterul și puterile sale. Lumea de dincolo asimilează până la amănunt impulsurile religioase care nu sunt creștine prin natura lor.

Purgatoriul poate eclipsa Paradisul? Oricare ar fi interesul pe care credincioșii l-ar fi putut avea față de aceste locuri în care sufletele lipsite de chemare puteau spera

la o răscumpărare, destinul final rămâne slava și mulțumirea veșnică. Suferințele din Purgatoriu au poate mai mică importanță decât promisiunea mântuirii pe care o conțin. Într-o creștinătate care nu mai este la vârsta martirilor, acesta este mijlocul de a deschide mai mult fericirea perfectă a celeilalte lumi. Preocuparea finală rămâne Paradisul. Reprezentările iconografice, care nu pot analiza în detaliu precum textele, prezintă chestiunea mult mai simplu. Există slava Tatălui în Ceruri și un ținut infernal care este un loc de oroare. La mijloc, între cele două, este, cel mai adesea, numai lupta îngerilor și a demonilor pentru controlul sufletelor și pentru cântărirea lor de Arhanghelul Mihail. Reprezentarea este, în secolul al XII-lea, destul de arhaizantă. În ceea ce privește fondul, dihotomia finală este cea care este adusă sub ochii credincioșilor. Opera de artă îi duce dincolo de Purgatoriu, până la contemplarea Cerului. Este, în principal, păstrat echilibrul creștin al lumii de dincolo.

Cu această diviziune tripartită a lumii de dincolo, cealaltă lume creștină se stabilește într-un mod decisiv. Topografia este acum perfect adecvată împărțirilor morale preluate de la Sfântul Augustin. Funcția fiecărei părți este clar definită. Se trece de la timpul imaginației creatoare de spații la cel al gestionării pastorale a neliniștii în legătură cu lumea cealaltă.

G. SFÂRȘITUL LUMII

Ultima carte a Revelației, Apocalipsa lui Ioan, se încheie prin această afirmație: „Da, viu curând", ce este urmată de această rugăciune: „Amin! Vino Doamne Iisuse!"[1]. Aceste fraze încoronează o tradiție ebraică bine cunoscută, ale cărei prelungiri le putem urmări în Noul Testament, în special în discursul escatologic din Evanghelia Sfântului Matei și în Epistola a doua a Sfântului Pavel către Tesalo-

---

[1] *Apocalipsa*, XXII, 20.

niceni[1]. Numeroase scrieri apocrife, puse pe seama personajelor ilustre, Esdra, Enoch, Avraam, Petru, Pavel etc, completează acest mediu cultural, la fel ca și lucrările rabinice[2]. Vocabularul, forma literară și temele acestei literaturi sunt atât de caracteristice, încât ea singură constituie un domeniu de cercetare[3]. În concluzie, doctrinele creștine despre sfârșitul lumii se sprijină pe străvechi bogății, abundente și variate, chiar în interiorul tradiției biblice. Putem adăuga aici profețiile venite dintr-un alt univers cultural. În lumea greco-romană, de la Herodot se cunosc una sau mai multe Sibile. Oracolele celei din Cume, conservate la Roma, se bucurau aici de un credit oficial. De fapt, remaniate de autori creștini sau evrei, prezicerile diferitelor Sibile aveau un mare credit, desigur și pe lângă Părinții Bisericii, deoarece ele treceau drept cele care vestiseră nașterea lui Christos.

În Biserică, convingerile fundamentale sunt dobândite fără discuție, încă de la origini. Lumea nu are decât un timp, el se va încheia cu revenirea lui Christos. Unanimitatea creștinilor cu această temă este sigură, oricare ar fi divergențele în legătură cu modalitățile realizării sfârșitului lumii și cu interpretarea textelor Apocalipsei. De altfel, în acest domeniu, precizările se impun lent, chiar cu reținere, pe măsură ce apar inconvenientele diverselor poziții. Înlăuntrul unui cadru general bine definit, Biserica pare să admită multă vreme opiniile cele mai contradictorii despre viitor.

În ciuda aspectelor terifiante ale sfârșitul lumii, dezvoltate cu complezență de literatura apocaliptică, creștinii așteaptă aceste zile de pe urmă ca triumful și eliberarea lor. Reîntoarcerea lui Christos, venit să-i judece pe vii și pe morți, trebuie să-i îmbărbăteze în fața lumii. Acest aspect eliberator nu este niciodată uitat. Există totdeau-

---

1 *Evanghelia lui Matei*, XXIV-XXV. SFÂNTUL PAVEL, II, *Epistola către Tesaloniceni*, II.

2 J. BONSIRVEN, *Eschatologie rabbinique d'après les Targums, Talmuds, Midraschs. Les éléments communs avec le Nouveau Testament*, Roma, 1910.

3 K. KOCH și J. M. SCHMIDT, *Apokalyptik*, Darmstadt, 1982.

na, în creștinătatea medievală, o dorință și o speranță pe această temă. Ea este întreținută de cele mai evidente date ale credinței religioase. Totuși, alături apar angoasa și frica, și cresc. Discursurile lui Christos despre sfârșitul lumii pot efectiv să determine teama. Apocalipsa face descrieri înspăimântătoare. Drumul de întoarcere al lui Christos pare presărat cu capcane pentru creștini, numai din cauza venirii acestui personaj misterios care este Antichristul. Așteptarea eliberării se dublează cu o spaimă sigură pentru evenimente.

Credința în apropierea sfârșitului lumii este constantă. Dacă ar fi să ne mulțumim numai cu textele din Noul Testament, întoarcerea Domnului este aproape. Această idee este împărtășită din generație în generație. Cele mai autorizate voci incită la răbdare, se străduiesc să explice termenele, insistă asupra imposibilității de a stabili o dată și invocă drept pretext misterul. Aceste liniștiri vin să contrabalanseze dorinți și neliniști ce rămân cel mai adesea necunoscute. Totuși, aceste credințe par prezente în mod constant, subiacente, chiar se fac simțite direct. Prezența lor în universul mental medieval este sigură, ajunge să avem bunăvoința să citim textele cele mai cunoscute în această privință, pentru a ne da seama.

Așteptarea sfârșitului lumii este una din temele iudeo-creștine ce penetrează cel mai mult mentalitățile medievale, până la crearea unui complex de idei și de sentimente cu totul caracteristice. Se percepe expresia lor la mai multe niveluri diferite. Pe de o parte, există mișcările la care participă mulțimile și despre care textele narative se fac ecoul mai mult sau mai puțin exact. Circulă deopotrivă texte profetice sau altele, a căror raportare la evenimente este sigură. În sfârșit, există speculațiile savanților despre datele Revelației. Toate aceste aspecte se amestecă și fac ca istoria escatologiei medievale să fie deosebit de complexă[1].

Doctrinele savante se pun la punct lent, Apocalipsa pretându-se la comentarii divergente. Prima dezbatere importantă se ocupă de natura domniei de o mie de ani,

[1] N. COHN, *Les fanatiques* [778].

concedată lui Christos și celor aleși, în timpul căreia Satana rămâne înlănțuit în abis. Multă vreme, acești o mie de ani sunt înțeleși, de o parte a Bisericii, într-un mod realist, ca o promisiune a unui regat pământesc paradisiac, unde autoritatea lui Christos ar alunga orice rău. Intrarea în Ierusalimul celest nu urma să aibă loc decât după o ultimă luptă escatologică cu Satana, ce deschidea definitiv calea pentru învierea generală și judecata de pe urmă. Sfântul Ieronim și mai ales Sfântul Augustin reduc acest pasaj al Apocalipsei la o semnificație pur simbolică. Cei o mie de ani dispar, la fel și orice paradis terestru. Or, textul rămâne cu ambiguitatea sa. De fiecare dată când un profet îl ia *ad litteram* și își propune să aducă la îndeplinire promisiunile conținute, este de natură să provoace cele mai riscante acțiuni. Pe scurt, nu s-ar putea afirma că doctrina oficială și simbolismul său au obținut o adeziune unanimă. Un mesianism temporal apare cât se poate de pregnant în mișcările escatologice medievale și ar fi cât se poate de uimitor ca domnia celor o mie de ani ai Apocalipsei să nu fi contribuit la formarea sa. Tanchelm și Eon de l'Etoile care își arogă un rang divin, desfășoară un fast regal și dau banchete somptuoase discipolilor lor, realizează, după toate aparențele, aspirațiile întreținute de așteptarea unei domnii temporale a lui Christos, ce abolește orice deosebire de avere și orice rău[1].

Sfârșitul lumii impunea și savanților o reflecție asupra istoriei, deoarece, de la Geneză la Apocalipsă, aventura umană este relatată într-o narațiune potrivită cu ordinea faptelor. Istoria este, mai mult decât lumea, cadrul în care se desfășoară drama religioasă a umanității. Căderea, mântuirea se prezintă ca tot atâtea etape. Ultima este descrisă în Apocalipsă și este imposibil să o disociem de precedentele. Este un întreg coerent care este încredințat perspicacității clericilor.

Or, ei nu puteau să trateze separat istoria sfântă și separat istoria profană, deoarece umanitatea este unică și

---

[1] Conform cu textele traduse în C. CAROZZI și H. TAVIANI-CAROZZI, *La fin des temps*, Paris, 1982.

toate evenimentele o apropiau de destinul final. Era obligatoriu să se găsească un sens religios pentru evenimentele politice de oarecare importanță, chiar dacă erau profane. Mai trebuia ca această istorie să ajungă la acest sfârșit cunoscut prin Revelație. Toate aceste probleme sunt rezolvate în mod strălucit de Sfântul Augustin. El transmite, cu Cetatea lui Dumnezeu, un model de reflecție despre destinul uman în cadrul unei istorii gigantice. Era necesar să o prelungim și deopotrivă să o facem să revină la nivelul mai mediocru al preocupărilor obișnuite. Ceea ce conta era această confruntare neîncetată dintre fapte și Apocalipsă, în așa fel încât să se perceapă, încă de la primele sale licăriri, zorii sfârșitului lumii. Într-un mod sau altul, spirite atât de eminente ca Grigore cel Mare și Beda Venerabilis se folosesc de acest lucru. Fie că este vorba despre interpretarea unui dezastru militar ca început al sfârșitului lumii sau de decuparea istoriei în epoci sau în succesiuni de imperii, în toate aceste cazuri se pune problema de a ști în ce punct al mersului către eternitate se găsește umanitatea în momentul prezent. Certitudinea în legătură cu sfârșitul lumii inspiră o interogație perpetuă, în primul rând despre fapte și despre tranșa de istorie pe care o formează, reunite fiind[1].

La acest nivel, reflecția poate căpăta două direcții foarte diferite. Marcată de Augustin și de Beda, ea reia viziunea interpretată de profetul Daniel despre succesiunea regatelor[2]. Patru mari dominații se succed în istorie, iar ultima, Imperiul roman, este de asemenea cea de pe urmă. De aceea, destinul escatologic al lumii este legat de supraviețuirea și puterea acestui Imperiu. Istoria recentă, cu încoronarea lui Carol cel Mare și ungerea lui Otto I, îi dădea o vigoare nouă, ce permitea să se depășească impresia generală de îmbătrânire a lumii. Istoria religioasă a omenirii se îndeplinea prin intermediul unor instituții despre care nu se mai putea spune că sunt profane. Imperiul devenea prin sine purtătorul destinului final. Istoria profană și istoria

---

[1] R. MANSELLI, *La Lectura super Apocalipsim* [803].
[2] *Cartea lui Daniel*, II.

sfântă se confundau până la punctul în care nu se știa care dintre ele o biruia pe cealaltă. Otto de Freising percepe perfect această reducere la unitate și, după convertirea lui Constantin la creștinism, i se pare că scrie istoria unei singure cetăți și nu a două, chiar dacă grâul este amestecat cu neghina[1].

Această sacralizare a Imperiului, ținând seama de rolul său final, provoacă o reevaluare totală a istoriei. Otto de Freising caută, pe urmele lui Augustin, Orose și Beda, ce utilitate providențială a putut avea Roma în difuzarea Evangheliei. El se străduiește, de asemenea, să integreze această istorie în cea a lumii întregi, să definească perioade și să le facă să coincidă cu profețiile și cu Apocalipsa. Concluzia îl duce totdeauna la sfârșitul dominației temporale și, în consecință, la zilele de pe urmă[2]. Parusia sosea la sfârșitul istoriei unui stat.

Reflecția mai putea să capete și un alt drum. Se întreba Scriptura și în special Apocalipsa pentru a elucida natura semnelor premergătoare și pentru a întocmi portretul personajelor-cheie. Era de ajuns atunci să se scruteze fără încetare lumea și istoria pentru a avea înțelegerea viitorului. Comentariile despre Sfânta Scriptură puteau da câteva indicații utile. Cu toate acestea, numeroasele explicații ale Apocalipsei, ce derivă, toate, din lucrările Sfântului Ieronim, nu răspund decât imperfect la problemă. Călugării, clericii și credincioșii doresc lucrări explicite și scurte. Textele de acest fel ajung în Occident în prima jumătate a secolului al VIII-lea și circulă în traducere latină. Descrierea vremurilor de pe urmă a lui Pseudo-Metodiu derivă dintr-o lucrare scrisă în Siria în secolul precedent. Ravagiile invazíilor arabe apar aici ca preludiu la o luptă escatologică, în care popoarele mitice Gog și Magog vin să reînnoiască pagubele făcute deja. Pe scurt, un dezastru militar cât se poate de

---

1 OTHON DE FREISING, *Chronica sive historia de duabus civitatibus*, cartea a VII-lea, prolog.

2 M. D. CHENU, *Conscience de l'histoire et théologie*, în *AHDLMA*, 1954, pp. 107-133, reluat în *La théologie au XIIe siècle* [619], pp. 62-89.

real deschide calea pentru fabulația escatologică. Autorul are câteva dificultăți în inventarea unor masacre și mai înspăimântătoare decât cele comise în timpul războiului dintre bizantini și arabi. Împăratul învingător al popoarelor invadatoare de la sfârșitul lumii își încheie cariera pe Golgota, aducându-i puterea lui însuși Dumnezeu. Atunci se revelează Anticristul și își începe domnia, ultimul episod dinainte de sfârșitul propriu-zis.

Scrisoarea *De ortu et tempore Antichristi* pe care Adson, abate la Montier-en-Der, a scris-o ca răspuns la o întrebare a reginei Gerberge are surse de inspirație foarte apropiate[1]. Cu toate acestea, luarea în calcul a catastrofelor cedează la o analiză teologică și istorică mai calmă. Antichristul este îndelung descris ca antiteza lui Christos, ceea ce permite dezvoltări abundente și destul de ușuratice. Adson se leagă deopotrivă de rolul împăratului la sfârșitul lumii, pentru că de data aceasta este vorba despre regele francilor, iar nu de *Basileus*. Scenariul rămâne același. Acest prinț trebuie să-i predea puterea temporală lui Dumnezeu pe muntele sfânt de la Ierusalim. Or, la data când scrie Adson, situația politică în Europa Occidentală este confuză la modul suportabil. Ludovic al IV-lea de peste mări, un carolingian, și Otto I sunt, și unul și celălalt, regii francilor și ar putea avea pretenții la acest rol escatologic. Nici unul dintre ei nu este împărat în acest moment. De altfel, nici unul, nici celălalt nu visează să ajungă în Orient. Suficient pentru a spune că nu sunt încă reunite condițiile pentru sfârșitul lumii. Acesta este, poate, scopul lucrării. Pe scurt, Adson de Montier-en-Der pare să predice rezerva. Totuși, ea se bazează pe considerații istorice, variabile prin definiție, și nu pe motive teologice. De aceea influența Scrisorii despre Anticrist este ambiguă. Chemând la circumspecție la mijlocul secolului al X-lea, ea poate provoca cele mai nebune impulsuri escatologice, atunci când sunt reunite condițiile istorice. Din acest punct de vedere influența sa este durabilă[2].

---

[1] Texte editate și prezentate de E. SACKUR, *Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle, 1898; D. VERHELST, ADSO DERVENSIS, *De ortu et tempore Antichristi*, Turhout, 1976.

[2] M. RANGHERI, *La Epistula ad Gerbergam reginem De ortu et Tempore Antichristi d'Adsone di Montier-en-Der e le sue fonti*, în *Studi Medievali*, 1973, pp. 677-732.

Fixarea atenției asupra împăratului din vremurile din urmă înseamnă deschiderea drumului către pseudo-profeții de tip politic. Acesta este un gen literar bine cunoscut, chiar dacă ar fi să se ia numai după exemplul lui Vergiliu, și cu totul susceptibil să favorizeze diferite acțiuni. Cu listele de suverani ai Sibilei tiburtine, preocupările temporale trec pe primul plan și sfârșitul lumii devine înviorarea unei acțiuni întreprinse înainte. Descrierea împăratului din zilele de pe urmă este de natură să influențeze alegerea unui candidat pentru aceste funcții și să provoace ralierea la o candidatură dobândită cu greu.

Lucrările teoretice nu prezintă importanță decât în măsura în care inspiră acțiuni și atitudini. La acest nivel, cercetările sunt în mod incontestabil mai dispersate și mai fragmentare. Fenomenele pe care le putem pune în evidență sunt adesea minime, chiar evanescente. Totuși, ele sfârșesc prin a constitui o serie impresionantă, imediat ce sursele istorice cele mai cunoscute sunt interogate cu această preocupare.

Semnele sfârșitului lumii sunt efectiv numeroase. Unele sunt descrise fără o posibilă contestare în Apocalipsa lui Ioan. Acestea sunt cele mai neliniștitoare, deoarece sunt indiscutabile. Altele sunt cunoscute prin lucrări escatologice, ca cele ale lui Pseudo-Metodiu sau pamfletul despre cele cincisprezece semne ale sfârșitului lumii[1]. Însăși tradiția savantă, cea care ajunge până la Sfântul Augustin și mai ales la Grigore cel Mare, pune în evidență semne premergătoare. Tot sau aproape tot poate intra în această categorie, imediat ce este vorba despre un fenomen insolit sau pur și simplu inexplicabil. Vor exista semne pe cer, scrie Apocalipsa. De aceea, nici o anomalie nu poate scăpa unei interpretări de acest gen. De fapt, orice dereglare a ordinii naturale poate avea o semnificație escatologică. Apocalipsa semnalează deopotrivă zvonurile de luptă dintre națiuni ca simptome ale sfârșitului. De aceea toate peripețiile politice

[1] R. MANTON, *Le thème des quinze signes du Jugement dernier dans la tradition franșaise*, în *Revue belge de Philo. et d'Hist.*, 1967, pp. 827-842.

pot suscita interogații. Mai puțin sigure, dar revelatoare pentru această tensiune permanentă care menține spiritele treze, sunt semne precum exercitarea puterii de către femei sau nașterea de prunci cu părul verde.

Scrutând scurgerea anotimpurilor, ordinea cerului și transmiterea rangului de prinț, orice spirit remarcă aici semne neliniștitoare. Cum ar putea fi altfel? Unii văd multe, alții puține, aici este singura diferență. Dintre toți cronicarii, Radulfus Glaber este cel mai atent. *Istoriile* sale debordează de mici fapte care sunt tot atâtea avertismente ale cerului. La drept vorbind, anii 1033, mult mai mult decât anul o mie propriu-zis, conduceau la reflecție[1]. În această conjunctură, conștiința clericilor și a călugărilor este răscolită[2]. Ei au sentimentul că se încheie un timp, cel al primului mileniu după Învierea Mântuitorului, și că omenirea abordează o altă epocă. Această perioadă îndelungată care se încheie li se pare aceea în care Satana a fost înlănțuit pe fundul prăpastiei, așa cum spune Apocalipsa. Ei se tem acum de dezlănțuirea sa și pândesc semnele în acest sens, ceea ce ar fi dovada unui apropiat sfârșit al lumii. Dimpotrivă, reînnoirea binecuvântărilor Domnului, despre care poate depune mărturie abundența recoltelor, îndepărtează această perspectivă și pare să amâne scadențele. Este ca și cum, pentru o vreme, contractul de închiriere al omenirii era reînnoit. Scriind după evenimente, Radulfus Glaber subliniază spontan această opoziție dintre cele două perioade, situând faptele înainte sau după mileniul Patimilor Mântuitorului. El arată astfel la această dată rolul unui an de legătură, ceea ce este marca unei supraevaluări, escatologice evident. Pot avea aceeași semnificație, în textele cele mai diverse, remarci în legătură cu îmbătrânirea lumii, apropierea sfârșitului, înmulțirea neobișnuită a relelor de toate felurile și caracterul ciudat al anumitor noutăți. De fiecare dată, este

---

1 H. FOCILLON, *L'An Mil* [787].

2 F. ERMINI, *La fine del mondo nell'anno mille e il pensiero di Oddone di Cluny*, în *Medio Evo Latino*, Modena, 1938, pp. 191-198.

exprimat sentimentul unei scandențe, iar spiritul escatologic se manifestă aici totdeauna într-un fel sau altul.

Apropierea sfârșitului lumii este susceptibilă să inspire un comportament și o mentalitate specifice. Este important să știm să citim gesturile ce decurg de aici și despre care povestirile fac mențiune, fără altă explicație. Atunci când lumea este în ajunul sfârșitului său, este cât se poate de meschin cineva care se poate preocupa cu adevărat de ziua de mâine! Iminența ultimelor zile face toate lucrurile caduce și fără obiect. Călugării pot extrage de aici confirmarea vocației lor de detașare față de lume. Un asemenea spirit se poate răspândi foarte bine dincolo de perimetrul îngust al mânăstirilor. În acest context, bogăția nu mai are sens, cu atât mai mult căsătoria. Îți poți vinde bunurile și poți renunța la a-ți face cea mai mică provizie. Există în plecarea bruscă a numeroși seniori către Orient și Ierusalim o parte din sfidarea bunului simț care poate fi atribuită spiritului de la sfârșitul lumii. Or, aceste reacții, perfect explicabile, întâlnesc în plus preceptele evanghelice despre renunțare și împărțire. Legătura dintre escatologie și evanghelism este sigură și este perceptibilă mult mai devreme decât se spune.

Sentimentele escatologice pot inspira deopotrivă sfârșitul disputelor, gustul păcii și al împăcării cu toți vecinii. Efectiv, miza disputelor se reduce și se impune urgența reordonării raporturilor umane. Creștinii nu se pot prezenta la Judecată sfâșiați între ei ca și cum ar fi renunțat la indulgență. O Biserică ce a făcut penitență și strălucitoare prin sfințenia membrilor săi este cea care trebuie să înfrunte încercările ultimelor momente. Sentimentul iminenței sfârșitului este perceptibil în marile adunări de pace, ca și în plecarea în cruciadă.

Purificarea necesară pentru pregătirea unui popor de sfinți capabili să întâmpine sfârșitul lumii poate deopotrivă să dea naștere la acțiuni mai tulburi. În afara chiar a mesianismului pământesc, avatar al milenarismului antichității, aceste impulsuri există în creștinătate și dau naștere la mișcări violente, sângeroase și devastatoare.

Pogromurile ce precedă plecarea în prima cruciadă datorează ceva acestei stări de spirit[1]. Se întâmplă același lucru pentru toate violențele ce însoțesc trecerea săracilor înspre Pământul Sfânt sub conducerea lui Petru Eremitul. Grupurile care se cred investite cu un rol în desfășurarea sfârșitului lumii nu respectă nici autoritățile nici legile, deoarece obligațiile escatologice au prevalență. De aceea o legătură între mesianisme și insurecții nu este greu de stabilit. Aventura lui Tanchelm din Avers ilustrează acest raport, chiar dacă sursele istorice conțin câteva exagerări[2].

Mișcările escatologice au o fizionomie proprie ce ține de însăși natura lor. Credința în apropierea sfârșitului lumii, care este constant subiacentă în Europa Occidentală, se dezvăluie cu brutalitate pe deplin, atunci când circumstanțele permit. Ele sunt reunite când numeroasele semne premergătoare, cunoscute de toți, sfârșesc prin a constitui un ansamblu ce pune în evidență o dată, o acțiune sau un personaj. Atunci impulsurile se focalizează deodată, provocând o convergență de sentimente și de acțiuni. Anul 1033 și cei următori, plecarea în cruciadă sau un predicator ca Tanchelm ilustrează aceste diferite variante ale aceluiași fenomen. La drept vorbind, cruciada pare punctul de adunare privilegiat al tuturor acestor tensiuni, într-atât este de important rolul Ierusalimului în desfășurarea sfârșitului lumii. Plecarea unui prinț franc, sau chiar mai bine a împăratului, spre Pământul Sfânt poate dezlănțui sentimente escatologice.

Este adevărat că, după un entuziasm brusc și o recrudescență de speranță, mișcarea se epuizează. Termenele trec, atunci când este vorba despre o dată, fără evenimente majore. Realitățile dure ale unei expediții militare dezmint iluziile profetice. Represiunea urmează debordărilor de

---

1 În plus față de istoricii cruciadei, se poate consulta: N. PORGÈS, *Les relations hébraïques des persécutions des juifs pendant la première croisade*, în *Revue des Etudes juives*, 1892, pp. 181-201, 1893, pp. 183-197.

2 Cf. N. COHN, *Les fanatiques* [778], ce discută diversele interpretări.

mișcări mesianice. Pe scurt, viața reia un curs mai normal și mai banal, fără ca dubiul să se instaleze cumva în legătură cu apropierea sfârșitului lumii. Un paroxism a trecut. Ceea ce este propriu sentimentelor escatologice este să se mobilizeze, apoi să recadă. De aceea istoria acestor mișcări este o suită de reveniri, fără ca să existe vreo legătură între evenimente, în afara inspirației generale. Această permanență a tensiunii escatologice, în ciuda tuturor dezmințirilor, ne lasă să credem că, dintre toate temele iudeo-creștine, cea a sfârșitului lumii a pătruns cel mai mult mentalitățile.

Discursul escatologic este înnoit în întregime, la sfârșitul secolului al XII-lea, prin opera lui Gioacchino da Fiore. Influența lucrărilor sale este sensibilă mai ales în secolul al XIII-lea, atunci când franciscanii devin principalii propagatori ai doctrinelor sale. Geneza acestei opere, deconcertantă prin forța originalității, aparține totuși problematicii secolului al XII-lea și poartă marca preocupărilor acestui timp.

Gioacchino se impune în primul rând printr-o metodă originală de investigare a viitorului. El raționează. Nu este un vizionar, oricare ar fi profunzimea experienței sale religioase. Lui Adam de Perseigne, venit să-l întrebe în numele capitlului general de la Cîteaux dacă anunța viitorul prin presupunere, viziune sau revelație, el i-a răspuns că avea o bună cunoaștere a Sfintei Scripturi[1]. Opera sa este efectiv cea a unui savant ce stăpânește Biblia cu o dexteritate deosebită și care știe să se folosească de toate posibilitățile sistemului său pentru a urmări o elaborare, unică în fapt, chiar dacă ea este exprimată în mai multe lucrări diferite.

Gioacchino pornește de la paralelismul dintre sinagogă și Biserică, dintre timpul legii și cel al iertării. Există aici o simetrie pe care puțini o recuză. El dă acestui fapt o explicație generală, comparând personajele, locurile și evenimentele istoriei sfinte și ale istoriei Bisericii. Nu este el inițiatorul unor asemenea apropieri. De exemplu, în literatura monastică, se remarcă fine aluzii la Moise, atunci

---

1 RALPH DE COGGESHALL, *Chronicon Anglicanum*, ed. J. Stevenson, Roll's series, t. 66, 1875, p. 68 și urm.

când este vorba despre Sfântul Benedict. Cu toate acestea, acolo unde nu exista decât metafora spirituală, acum există sistemul. Acesta din urmă nu este lipsit de justificare. Există în antichitatea creștină o școală de exegeză, cea din Antiohia, care, recuzând simbolismul rapid al multor comentarii, se lansează în confruntări de acest gen[1]. Pe scurt, Gioacchino da Fiore extinde folosirea unei metode cunoscute. Există un asemenea amestec între ce vine de la tradiție și noutatea afirmațiilor, încât este dificil să evadăm din logica demonstrațiilor sale.

Scopul lui Gioacchino da Fiore este mai puțin de a comenta Scriptura pentru a extrage din ea o lecție spirituală, cât pentru a descoperi aici un sistem de înțelegere a clipei prezente și a viitorului. Chiar atunci când abatele de la Fiore este un călugăr a cărui pietate este mai presus de orice bănuială, preocupările sale privesc istoria și în principal destinul Bisericii în conjunctura ultimelor două decenii ale secolului al XII-lea. Din acest punct de vedere, predecesorii săi cei mai apropiați par exegeții și teologii care, în timpul crizei dintre papalitate și împărat, s-au întrebat despre semnificația escatologică eventuală a tuturor evenimentelor la care ei erau martori. Această manieră de a relua descrierile clasice despre împăratul ultimelor vremuri și Anticrist, visând la timpul prezent, se întâlnește deja în opera lui Gerhoh de Reichersberg[2]. Gioacchino exploatează în fond același procedeu. Istoria, interpretată în lumina apocalipticii tradiționale este în măsură să slujească investigării viitorului.

În opera abatelui de la Fiore, timpul Bisericii reia, epocă după epocă, loc după loc, personaj după personaj, desfășurarea istoriei poporului evreu. Lui Moise îi răspunde Sfântul Benedict, împărțirii regatului lui Israel după moartea lui Solomon îi corespunde schisma dintre Biserica greacă și Biserica latină, din 1054. Timpul acordat pentru fiecare perioadă este strict același. Este măsurat în generații care sunt egale între ele. În acest sistem de corespondențe, ceea ce era simbol și metaforă devine realitate.

---

[1] Analiza metodei în H. MOTTU, *La manifestation de l'Esprit* [805].
[2] R. MANSELLI, *La lectura super Apocalipsim* [803].

Există o rigoare demonstrativă care transformă ceea ce nu ar fi decât apropieri ingenioase și sugestive în filozofia evenimentelor. Nu este unul dintre aspectele cele mai puțin curioase ale operei lui Gioacchino da Fiore decât să vedem simbolica și înclinația sa către corespondență devenind un cadru rigid, unde evenimentele sosesc la momentul hotărât, fără nici o slăbiciune. Este necesar, de altfel, pentru a plia istoria la un asemenea sistem să existe o putere de ordonare și de imaginație care te copleșește.

Nimic nu este mai explicit în legătură cu sistemul istoric al abatelui de la Fiore decât miniaturile din *Il Libro delle Figure*, fie acestea opera sa sau a unui discipol extrem de apropiat[1]. Desenele care pun în paralel evenimentele nu lasă nici o îndoială; la sfârșitul secolului al XII-lea, timpul Bisericii este cât se poate de apropiat de sfârșit. El corespunde faptelor descrise în Cărțile Macabeilor. În consecință, se poate imagina urmarea, începând de la ceea ce ne învață Biblia în legătură cu această perioadă.

Sfârșitul timpului Bisericii pune problema trecerii la o a treia vârstă a omenirii. Exact în acest punct întâlnim teologia Trinității a lui Gioacchino. Vechiul Testament și istoria poporului evreu corespund vârstei Tatălui, timpul Bisericii este timpul Fiului, cel care se va deschide va fi consacrat Sfântului Spirit. În textele autentice ale lui Gioacchino, nu se știe dacă această a treia vârstă pur spirituală este starea paradisiacă și beatitudinea sau dacă este vorba despre o epocă istorică propriu-zisă. Nu-l putem face pe abatele de la Fiore responsabil pentru ideile discipolilor săi. Într-un caz, teologia istoriei a lui Gioacchino este o ingenioasă combinație ce dă naștere la un sistem magnific stabilit pe o doctrină a Treimii inexacte, în celălalt caz, ar fi vorba despre istoria eretică la modul suportabil. În cursul secolului al XIII-lea, condamnările ce ating scrierile școlii gioacchiniene nu pronunță niciodată numele abatelui de la Fiore. Biserica pare să fi refuzat să impute profetului calabrez doctrine eretice[2].

---

[1] L. TONDELLI, *Il Libro delle Figure* [817].

[2] Bibliografia despre Gioacchino da Fiore este imensă. Se poate recurge la F. RUSSO, *Bibliografia gioachimita* [813].

V

Spiritualitate și cultură

Nu toți creștinii participă în același mod la viața religioasă. Este un fapt cât se poate de evident. Fiecare aderă după capacitățile sale și, de la persoană la persoană, există cu atât mai multe nuanțe, cu cât se ține seama mai ales de diferența de cultură între clerici și popor. Este adevărat că nimeni nu poate neglija prescripțiile elementare ale disciplinei ecleziastice, atât în ceea ce privește morala cât și cultul.

În practica sacramentară, gesturile exterioare întâlnesc credința creștină, iar credincioșii marchează astfel o consimțire mai mult sau mai puțin înțeleasă cum se cuvine la un scop de mântuire. Cu toate acestea, există mari diferențe între folosirea aproape magică a anumitor taine și integrarea lor într-un comportament evanghelic. Primele se mențin la un nivel elementar, ce corespunde aspirațiilor lor, celelalte au mai multe exigențe. Totuși, rămâne cadrul practicii sacramentare așa cum îl definește biserica.

Când operăm o analiză, comportamentul religios al creștinilor, fie că este vorba despre cel pe care ei îl au în mod obișnuit sau de gesturi particulare impuse de situații excepționale, pare să comporte inspirații fără legătură directă cu creștinismul și derivate din simpla percepție a sacrului tradițional, prezent în toate religiile. Sentimentele și credințele ce decurg de aici conferă cucerniciei o tonali-

tate specială, foarte caracteristică pentru creștinătatea latină medievală. Aceste date, puțin conștiente, se impun tuturor sau aproape, pentru că înșiși intelectualii nu se pot desprinde complet de mentalitățile mediului. Ne apare cu ușurință faptul că cei mai savanți dintre ei pot câteodată să judece propriile lor intenții și să se elibereze. Spiritele cele mai eliberate își exercită facultățile în acest context și se implică în acesta mai mult sau mai puțin. Rămâne de știut până la ce punct participă și ei la devoțiunea populară. În fața unui fapt renumit ca miraculos, un episcop are mai multă reținere decât un simplu țăran, dar cu siguranță că nu poate să reacționeze într-un mod cu totul diferit.

La aceste nivele elementare, participă cu toții, mai mult sau mai puțin potrivit calității lor. Studiul cel mai important ce s-ar putea face asupra religiei populare ar trebui să caute exact până la ce nivel de cultură reacțiile dictate de mentalitățile tradiționale o antrenează. Nu există în acest domeniu nici o uniformitate. Rolul savanților pare adesea a se limita la a da o justificare exactă, dar exterioară, atitudinilor ce par să provină dintr-un fond sacru mai mult decât creștin. Ei reinterpretează, cu grija pentru ortodoxie, sau mai simplu chiar pentru logică.

În sfârșit, există un nivel de viață religioasă ce nu este accesibil decât prin intermediul culturii. În mod efectiv, întrepătrunderea între știință și formele cele mai elevate ale cucerniciei este destul de generală din secolul al IX-lea până în secolul al XII-lea. De altfel, excepțiile necesită un comentariu! În mod obișnuit, cunoașterea literelor o deschide pe cea a Scripturii. În mediile clericale sau monastice în care formația intelectuală este, de regulă, psalmodierea, *lectio divina* și meditația devin mai rodnice.

Acest vârf al vieții religioase nu privește decât o elită care merită, în sine, cea mai mare atenție, ca orice mediu în mod special evoluat. Clerici și călugări sunt demni de interes, pentru ceea ce au trăit, fără nici o apreciere utilitară sau socială. În plus, se întâmplă că au încadrat poporul creștin și i-au servit drept călăuză. În această

calitate, legătura lor cu restul populației este cu deosebire complexă. Ei nu sunt doar vulgarizatorii însărcinați a face accesibile doctrinele cele mai profunde. Ei receptează, printre primii, cerințele noi. Participă, și la cel mai înalt nivel, la marile reforme. Pe scurt, ei poartă într-un fel sau altul aspirațiile religioase difuze și adesea sunt însărcinați cu interpretarea lor. Nu sunt străini de greutățile lumii, de slăbiciunile și incapacitățile sale.

Dacă urmărim cu atenție demersurile și comportarea clericilor și a călugărilor, ansamblul vieții religioase se luminează prin ceea ce are mai elaborat, mai fervent și mai intens. În acest punct vârfurile sunt foarte semnificative, pentru că ne spun în mod explicit ceea ce este, probabil, împrăștiat peste tot în altă parte. Istoria unei elite, care evoluează în contrapunct, conferă sensul său celei a unui întreg popor. În sfârșit, atunci când apare despărțirea între elită și mase, merită o investigație îndelungată.

Constituirea mediilor clericale și monastice, ținând cont de viața intelectuală, debutează cu reforma carolingiană. De la principii la realitate, distanța este uneori mare. La începutul secolului al XII-lea, Abélard se plânge, și se pare pe bună dreptate, de ignoranța și grosolănia călugărilor de la Saint-Gildas-de-Rhuys. Incultura clerului din Toulouse este una din cauzele difuzării rapide a ereziei. Am putea cita fără încetare exemple clare ce pot dezminți orientarea generală. Cu toate acestea, nu există nici o îndoială că viața intelectuală se adâncește până la punctul de a deschide chiar o dezbaterea de fond.

Este binecunoscut faptul că un călugăr nu are vocația de a-i învăța pe alții, ci de a-și deplânge păcatele, eventual și pe ale celorlalți. Totuși se observă că monahismului intelectual, ce aspiră la sfințenie prin atenția pe care o acordă cultului și rugăciunii, i se opune o asceză realistă și brutală. Impulsurile reformatoare implică – toate – acest efort concret. În ciuda aparențelor, și uneori chiar a proclamărilor explicite, ignoranța nu este calea aleasă. Bernard de Clairvaux, care îi îndeamnă pe clerici să părăsească școlile din Paris pentru a-și obține mântuirea

într-o mânăstire, are o cultură prea vastă pentru a zăbovi în a-l dezvinovăți de acuzații fanteziste asupra îngustimii sale de vedere în legătură cu domeniul vieții spiritului. Cu siguranță, el nu se încrede în raționamente prea subtile și inovații arbitrare. Metodele sale de lucru par desuete în comparație cu cele ce prevalează în școlile urbane. Dar operele sale rămân o admirabilă ilustrare a inteligenței monastice. De altfel, cistercienii, acești mari campioni ai ascezei și ai vieții aspre, au scris prea mult și prea bine pentru a se admite vreo ruptură între viața intelectuală și austeritatea cea mai abruptă.

A. EXISTĂ O SPIRITUALITATE?

Înainte de a merge mai departe, se impune o întrebare prealabilă decisivă: oare viața religioasă din secolul al IX-lea până în secolul al XII-lea se exprimă în mod normal sub forma unei spiritualități ce se adresează într-un mod selectiv laicilor, clericilor și călugărilor?

Se impune mai întâi a vedea ce fel de problemă este aceasta. Viața religioasă implică obligații liturgice bine definite, de care credincioșii trebuie să se achite. Din moment ce este vorba de acțiuni exterioare, controlul este posibil. Exigențele morale ale creștinismului sunt mai dificil de precizat în detaliu. Marile linii sunt fixate de legislația civilă și canonică, restul poate apărea eventual în predici sau în manuale scrise în acest scop. În sfârșit, există pietatea, devoțiunea sau spiritualitatea, adică ansamblul sentimentelor și ideilor care pot inspira o rugă lui Dumnezeu sau sfinților săi, o meditație în legătură cu orice subiect, o revenire asupra propriilor acțiuni, un examen de conștiință și eventual hotărârea de a schimba viața. Acest domeniu, care este cel al vieții interioare, este cel mai dificil de înțeles. Se poate ajunge la aceasta prin mărturia autobiografică a celor care consimt să se destăinuie sau indirect prin literatura destinată a-i călăuzi pe credincioși pe această cale. Deci, problema este de a ști ce

rol dețin în viața religioasă, din secolul al IX-lea până în secolul al XII-lea, aceste forme diferite ale vieții interioare, atât la laici cât și la clerici sau călugări.

Pentru ceea ce este în legătură cu laicii, inventarul surselor pare prima probă[1]. Ele sunt rare în mod efectiv, și chiar foarte rare, dacă tot cea ce privește regii ar trebui lăsat deoparte. În plus, este destul de puțin și așa. Nu se referă decât la aristocrație, ceea ce este o limită evidentă. Aceste texte descriu o viață războinică, unde fapta de război este în mod special evaluată. În cel mai bun caz, sabia este în slujba Bisericii și a celor care beneficiază de protecția sa. Pe scurt, mentalitatea de cruciadă sau cea de cavaler creștin sunt singurele ce au fost atestate. Pentru ceea ce privește viața interioară propriu-zisă, indicațiile sunt mai slabe. Se relevă mențiuni normale despre participarea la ceremoniile de cult și la sfintele taine. Există cel mult o tendință marcată de a se lăsa în seama mijlocirii sfinților.

Viața lui Géraud d'Aurillac, de Odon de Cluny, ce oferă un model foarte rar de sfințenie laică, este de fapt proba *a contrario* a uscăciunii spirituale comune. Géraud are de fapt o vocație monastică și nu rămâne în lume decât la cererea episcopului de Rodez, care îi pune în vedere interesul public. Géraud poartă tonsura călugărilor și o disimulează cu complicitatea valeților săi, recită slujba și regăsește solitudinea în sufletul său, o dată ce afacerile lumești[2] au fost ordonate. Viața interioară este consecința unei discordanțe între vocație și condiția reală. Este sigur că fapte de acest gen pot apărea, temporar, în toate cazurile de convertire înainte de intrarea în mânăstire. Nu s-ar putea spune totuși că este vorba în acest caz de o spiritualitate laică. Este vorba de călugări ce rămân încă în secol!

---

[1] E. DELARUELL, *La piété populaire jusqu'à la fin du XIIe siècle*, în *Relazioni del X Congresso internazionale di Scienze storiché*, t. III, Florența 1955, pp. 309-332; reluat în E. DELARUELLE, *La piété populaire* [782], pp. 3-26.

[2] D. BAKER, *Vir Dei, secular sanctity in the early tenth century*, în J. C. CUMING și D. BAKER, *Popular Belief* [780], pp. 41-53.

Un ocol din partea literaturii este, oare, în măsură să lase să se întrevadă un idel spiritual, propus admirației și imitației, fără să se poată confirma existența sa istorică reală? Imaginația este ea, oare, spirituală? În cântecele de gestă, fapta de arme este încă pe primul loc. Este pur și simplu viața eroică ce este oferită unui public de cavaleri. Dumnezeu veghează asupra vitejiei pusă în slujba sa și își protejează în mod discret campionii. Este cel puțin credința redactorilor și a menestrelilor, dar nici un semn exterior nu marchează într-un fel răsunător această protecție. Viața interioară nu are nimic excepțional. Eroii primesc sfintele taine și participă la ceremoniile religioase. Ei se adresează lui Dumnezeu prin rugăciune și este vorba întotdeauna de cereri formulate în mod simplu[1]. Pe scurt, învățăturile literaturii confirmă slabele indicații ale surselor istorice. Convergența este completă.

Regele nu mai este un laic, din moment ce este uns. Încă din epoca carolingiană, clericii propun modele spre folosul celor care, la exemplul împăratului, au în sarcină guvernarea oamenilor. Această preocupare dă naștere unei literaturi caracteristice de "oglinzi" despre care a fost vorba deja[2]. În ceea ce privește suveranul propriu-zis, moralitatea și viața spirituală sunt tratate din punctul de vedere al funcțiilor sale. Este mai întâi vorba despre dreptate și despre o bună administrare. Textele ce amintesc aceste obligații sunt numeroase până la sfârșitul Evului Mediu, într-atât este de evident argumentul. Din secolul al IX-lea până în secolul al XII-lea autorii par totuși să admită că greșelile personale ale prințului nu sunt fără consecință pentru stat. Există o anumită confuzie între ceea ce este privat și ceea ce este public, cu totul normală, este adevărat, dacă se ține cont de personalizarea puterii. Se remarcă deopotrivă o idee profundă: păcatul prințului atrage mânia lui Dumnezeu, iar regatul poate să

[1] M. DE COMBARIEU DU GRES, *L'idéal humain* [825].
[2] Cf. *p.* 183, vol. I.

piară din această pricină. Pe scurt, moralitatea regelui trebuie supravegheată mai mult decât a oricui, iar acesta este sarcina episcopilor.

În legătură cu viața spirituală propriu-zisă, rareori se ridică problema. Ea apare uneori în discursurile despre înțelepciunea prințului, fundamentul legilor și al civilizației. Alcuin dezvoltă admirabil această idee în cinstea lui Carol cel Mare. Este reluată apoi. Este foarte evident faptul că este vorba în primul rând de reutilizarea de teme venite din antichitate despre guvernarea popoarelor civilizate. Retorica nu este absentă din aceste discursuri, care, la urma urmelor, nu înseamnă mare lucru pentru capacitățile personale ale regelui. Se poate urmări, cu toate acestea, dezvoltarea considerațiilor despre *sapientia* prințului în biografii și în alte opere politice.

Despre viața spirituală propriu-zisă, bilanțul este foarte slab. Strângerea de detalii despre cultura laicilor în secolele al XI-lea și al XII-lea, probantă la drept vorbind pentru cea de a doua jumătate a acestui ultim secol, nu înlocuiește o vedere generală ce dă o imagine globală a problemei[1]. Este vorba totdeauna de ceea ce laicii pot eventual cunoaște și niciodată de vitalitatea lor proprie în acest domeniu. Putem trage concluzia că nu există spiritualitate pentru laici. Această constatare a fost comentată în fel și chip. S-a remarcat că predica era deficientă sau nepotrivită și că formația religioasă a laicilor era inexistentă. Aceste argumente sunt de necombătut. Par totuși foarte pe lângă problemă și poate anacronice, pentru perioada ce merge până la mijlocul secolului al XII-lea.

Din epoca carolingiană, programul de viață al unui laic este definit prin obligațiile ce decurg din *ordo* căruia îi aparține. Pentru fiecare condiție, pentru fiecare funcție socială, există un comportament propriu. Cine se confor-

---

1 E. DELARUELLE, *La culture religieuse de laîcs en France aux XIe et XIIe siècles*, în *I laici* [705], pp. 548-581; reluat în E. DELARUELLE, *La piété populaire* [782], pp. 161-194.

mează îndatoririlor prescrise trăiește în acord cu legea, în pacea cu vecinii și în regulă cu conștiința sa. Biserica cere, în plus, participarea la cult și frecventarea sfintelor taine. Acestea sunt gajuri pentru mântuire, iar acest lucru este important. O viață este completă astfel, iar o spiritualitate în sensul propriu nu are loc. Ea nu răspunde, înainte de a doua jumătate a secolului al XII-lea, nici unei nevoi. Ea nu există pentru că nu are nici o rațiune de a exista. Viața creștină a credincioșilor este ansamblul îndatoririlor lor de stat și, ca surplus, asistarea la messă. Un asemenea sistem este coerent. Este conformist și foarte mărginit[1]. Este durabil, pentru că este în conformitate cu caracterul frust al oamenilor.

Primele indicii ale unei schimbări apar în legătură cu cei care prestează meserii periculoase pentru suflet. Cei care mânuiesc armele sau banii întâlnesc tentații specifice și nu este sigur că toate problemele pot fi rezolvate la nivelul eticii profesionale. Penitența permite absolvirea unei greșeli, dar nu tratează o situație nesănătoasă. Spiritualitatea deschide calea unei compensări și a paleativelor.

La nivelul laicilor, absența spiritualității nu se explică printr-o deficiență, ci printr-o organizare diferită a vieții creștine. Nimic nu interzice abordarea problemei în acest fel și pentru clerici și călugări. Și unii și ceilalți formează un *ordo* și trăiesc conform prescripțiilor ce îi privesc. Pentru ei, indiciile unei spiritualități trebuie căutate în textele sinodale și în *Regulile* care îi conduc. De fapt, trebuie să avem grijă când atribuim, fără probe, unor legiuni de clerici și unei armate de călugări, profunzimea spirituală a câtorva autori binecunoscuți[2].

Obligațiile clericilor sunt în primul rând de cult. Trebuie să conducă liturghia, să distribuie sfintele taine și să predice. Încă din epoca carolingiană, texte foarte oficiale precizează ceea ce trebuie să știe. N-ar trebui să primeas-

---

1 A. VILLIEN, *Histoire des commandements* [845].

2 J. LECLERCQ, F. VANDENBROUCKE, F. BOUYER, *Histoire de la spiritualité* [135].

că ordinele fără a fi trecut un examen[1]. Din listă reiese că formația lor este practică, axată pe rugăciunile slujbelor și pe cărțile liturgice. Chiar *Regula pastoralis* a lui Grigorie cel Mare, ce intră în acest program, nu poate fi considerată ca o lucrare teoretică, teologică sau spirituală. De altfel, examenul zăbovește în verificarea înțelegerii exacte a Crezului și a liturghiei sacramentare[2]. Toate aceste prescripții sunt în acord cu modul în care clerul își înțelege funcțiile. Dar ar mai trebui să fim siguri că ceea ce este cerut în texte este la fel și în realitate. Evident că putem să ne îndoim, în asemenea măsură nivelul examenelor la care este supus clerul pare mediocru[3]. Or efortul cerut de textele carolingiene pare de nesuportat. Criticile reformatorilor din secolul al XI-lea, oricât de exagerate ar putea părea, sunt un ecou puțin favorabil.

Reforma gregoriană ce înțelege să aducă un remediu pentru aceste rele se străduiește să dea greutate câtorva principii care sunt de fapt mai revelatoare decât polemicile. Programul comportă mai întâi asanarea moravurilor, iar viața comună a clericilor pare cel mai bun mijloc de a o atinge. Cultura și spiritualitatea intră în această acțiune. Cum ar putea, de altfel, să se întâmple în alt mod? O anumită detașare de lume nu poate fi compensată altfel. Strădania are drept rezultat impunerea adoptării de către cler a observanțelor monastice. Morala și asceza par în fapt primordiale. Dacă ar fi să considerăm în totalitate, nu este vorba aici decât de modalități de exercitare a unei funcții. Sarcina principală a preoților și a slujitorilor de parohie este să asigure cultul și să încadreze poporul creștin, ceea ce nu cere decât virtuți, și la un nivel moderat. Istoria literară confirmă în ansamblu această mediocritate, din moment ce cu excepția unor episcopi, a câtor-

---

[1] MGH, *Capit.*, t. I, p. 235, piesa 117. *Quae a presbyteris discenda sint.*

[2] În capitularul pentru *Missi* din 803 se poate citi: *Ut presbyteri non ordinentur priusquam examinentur*, în MGH, *Capit.*, t. I, p. 115.

[3] Cf. MGH, *Capit*, t. I, p. 234.

va membri ai comunităților canoniale și a profesorilor din școli, spiritualitatea rămâne apanajul călugărilor. Pe scurt, în afara câtorva medii bine delimitate, clerul nu pare să aibă drept vocație în viață *spiritualiter*.

Nu s-ar putea trata viața spirituală monastică fără a continua să ne referim la aceleași principii ca mai înainte. Deci, este vorba de integrarea instituțională a devoțiunii în vocația monastică ce reține atenția în cea mai mare măsură și nu marile figuri mistice de care este jalonată istoria monahismului.

Or, elementele ce concură la perfecțiunea vieții monastice sunt numeroase. Se pot reține pentru a fi succinți: asceza, slujba liturgică, rugăciunea personală, cultura. Fiecare dintre acestea pare indispensabilă vieții spirituale. În funcție de aspectul predominant, viața spirituală capătă un caracter specific. Devoțiunea poate fi legată de mortificări brutale, sau de o înțelepciune cucernică hrănită de studii. Este important aici să știm ce formă de monahism este reprezentată cel mai bine în Evul Mediu în Europa Occidentală și ce tip de devoțiune pare cel mai în acord cu principiile enunțate în *Reguli*.

Din toate temele dezvoltate în literatura monastică, cea a ascezei este probabil cel mai bine reprezentată, pentru că renunțarea la lume este un prealabil indispensabil intrării într-o mânăstire. În plus, viața după regulă cere austeritate, renunțare, supunere și umilință. Cei mai mari abați nu au ezitat să scrie despre acest subiect.

Sfântul Bernard, de exemplu, le abordează din toate punctele de vedere. În *Apologie à Guillaume*, se leagă de facilitatea vieții clunisienilor, în *De conversione ad clericos*, expune ceea ce trebuie să fie renunțare la lume, în *De praecepto et dispensatione*, explică în ce grad de ascultare trebuie ținut călugărul, în *De gradibus humilitatis et superbiae*, conferă umilinței monastice o profunzime religioasă ce duce exact la viața spirituală. S-ar putea face același inventar în *Predici și Scrisori*. Alte lucrări, precum *De diligendo Deo* angajează mai ferm pe calea vieții mistice. Luată ca un ansamblu, această literatură se

caracterizează printr-un efort constant de a trece de considerațiile practice, moralizatoare și ascetice, la o vedere mai profundă, în care obligațiile monastice își găsesc o dimensiune spirituală.

Rolul acestei literaturi și echilibrul în care se află aici diferitele teme inspiră un comentariu destul de nuanțat. Obligațiile ascetice sunt în mod evident primordiale și nimeni nu poate să scape de ele fără a-și dezlega angajamentele. Ele impun o viață regulară, ce îi transformă pe călugări în cetățeni dintr-o altă lume, încă prezenți în cea de aici. De fapt, discreția, din care Sfântul Benedict a făcut un principiu, elimină ceea ce asceza ar avea prea violent. S-ar putea spune că ei, călugării, devin sfinți, dacă acest termen era acceptat pentru a desemna o perfecțiune înțeleaptă, dobândită în timpul îndeplinirii exacte a obligațiilor regulii. În mod cert, o asemenea viață presupune cucernicie, fervoarea, dar nu în mod obligatoriu capacități mistice excepționale. Nu toți călugării sunt oameni extatici. Rolul abatelui este de a-i face să avanseze de la asceză la viața spirituală. Drumul este aici atît de bine jalonat, încât există tentația de a situa pe acest parcurs grosul batalionului monastic. Nimic nu ne permite să fim siguri că este foarte avansat.

Pe acest itinerar, slujba divină, rugăciunea oficială, nu are probabil un rol determinant. Ea implică a-l proslăvi pe Dumnezeu în ritmul liturghiei Bisericii. Este o rugăciune obiectivă care nu este făcută pentru a incita la efuziuni sentimentale sau la întoarcerea spre sine[1]. Ea invită la meditația asupra Scripturii, nu pe loc, ci în restul zilei și fixează astfel spiritul călugărului pe un anume aspect al misterului. Ea hrănește cunoașterea în aceeași măsură ca pietatea, făcând din Psaltire lucrarea cea mai familiară, fără încetare prezentă în memoria monastică[2].

În viața spirituală monastică, trebuie să reținem rolul culturii. *Regula* Sfântului Benedict rezerva mai multe ore

---

[1] P. SALMON, *L'office divin* [843].

[2] P. RICHÉ, *Le Psautier, livre de lecture élémentaire d'après les Vies de saints mérovingiennes*, in *Etudes merovingiennes*, Paris, 1953, pp. 253-255.

zilnic pentru *Lectio divina*, lectură cucernică, făcută nu pentru a potoli o dorință zadarnică de cunoaștere, ci pentru a hrăni sufletul și a răspunde aspirațiilor lui. De fapt, este vorba mai mult de o meditație decât de o lectură. Condițiile concrete limitează poate semnificația acestui exercițiu. *Lectio divina* se face articulând, *labialiter* ca în antichitate, și nu citind doar cu ochii și în tăcere. Ea se face plimbându-te în mânăstire sau în grădină, eventual în sala de încălzire. Pe scurt, călugărul care meditează astfel la Sfânta Scriptură prelungește slujba divină mai mult decât s-ar dedica unei munci intelectuale. *Regula* Sfântului Benedict prevede totodată o lectură de post. Fiecare călugăr trebuie în timpul acestei perioade de penitență să citească o carte în întregime și în ordine[1].

Luat literal, acest regim nu este dintre cele ce conduc la viața intelectuală intensă. De fapt, alte influențe vin să îndrepte prescripțiile lui Benedict, fie că ele vin din lumea monastică sau a prințului. Cultura monastică, încă din epoca carolingiană, este mai largă, mai savantă și mai puțin strict religioasă.

În sfârșit, este indiscutabil, așa cum o dovedesc numeroșii autori devotați, că mânăstirea favorizează viața spirituală și expresia sa scrisă. Cu toate acestea, trebuie să admitem că de la doctrinele expuse de profesori, sublime ca elevație și ca fervoare, la nivelul umil al anumitor călugări, mai mult oameni cu o viață ordonată și liturgică decât mistică, distanța este considerabilă. Putem aștepta din partea studiilor de lexicografie o mai bună percepere a comportamentului comun. Cele făcute pe lucrări ale unor mari personalități spirituale au dat rezultate frumoase. Sursele istorice obișnuite sunt cele pe care trebuie să le întrebăm acum. În sfârșit, este limpede că istoricul nu poate în nici un caz neglija doctrinele propuse de o elită al cărei rol a fost determinant. Înalta spiritualitate a marilor

---

[1] A. MUNDO, *Bibliotheca. Bible et lecture de carème d'après saint Benoît*, în *RB*, 1950, pp. 65-92.

abați dă tonul și ascunde poate o evoluție generală, făcută dintr-o aprofundare modestă, dar reală.

B. DISPREȚUL FAȚĂ DE LUME

Creștinii nu aparțin lumii, lectura cea mai superficială a Noului Testament este suficientă pentru a ne convinge de acest lucru. Evanghelia Sfântului Ioan pune chiar în gura lui Iisus, într-un moment cu totul special pentru solemnitatea sa, cuvinte cu totul decisive[1]. Ansamblul textelor Scripturii sună la fel, cel puțin la o lectură imediată[2]. Înclinațiile rele ale omului sunt uneori puse în discuție, ca în prima Epistolă a Sfântului Ioan unde tot ce vine din lume este „pofta cărnii, pofta ochilor și orgoliul bogăției"[3]. În acest caz, pasiunile fac lumea. În alte cazuri, este invocată influența puterilor malefice, fie că este vorba de puteri omenești, fie ale Dușmanului. În sfârșit, Satana apare ca „prințul acestei lumi" care se află cu totul în puterea sa[4] . Aceste pasaje explică o învățătură difuză, răspândită în întreaga Biblie. Autorii spirituali ai Evului Mediu le citează, le comentează și se inspiră de aici, agravând sensul, ținând cont de tradiția filozofică spiritualistă și dualistă la care ei se referă în mod obișnuit[5].

De aceea, în această literatură, lumea, secolul și carnea au totdeauna un sens peiorativ. Vocabularul este, în legătură cu acest subiect, cu totul explicit. Trebuie să fugi din această lume și de ororile ei, să-și domini poftele pe care ți le poate inspira, să fugi pur și simplu. Vigoarea opoziției nu poate surprinde. Realitățile evocate rămân

---

[1] *Evanghelia Sfântului Ioan*, XV, 18-19.

[2] Nu poate fi voba aici de a discuta sensul exact al textelor din Noul Testament nici de a releva sensurile contrare operate în mod obișnuit despre acest subiect în literatura spirituală a Evului Mediu.

[3] *Epistola Întâi de la Ioan*, II, 16.

[4] *Evanghelia Sfântului Ioan*, XII, 31.

[5] R. BULTOT, *La doctrine du mépris du monde* [823].

vagi. Lumea înseamnă în aceeași măsură ansamblul oamenilor, ca și societatea sau chiar cadrul vieții cotidiene. Este definită prin raportare la deșert, la mânăstire sau la cer, ca un contrariu incompatibil. Ea nu este în această literatură explorată pentru ea însăși și judecată pentru ceea ce este. Văzută din mânăstire, sunt tenebre exterioare în care se comit toate nedreptățile, toate crimele și toate josniciile. Cine rămâne aici, își pierde sufletul. La acest prim nivel, cel al păcatului, oroarea pe care o inspiră lumea nu necesită mult comentariu, numai că există o sensibilitate excesivă, întreținută retoric pentru fapte mai rare decât ar lăsa să credem aceste lamentări.

- La un alt nivel, lumea este ansamblul activităților pământești cu ceea ce ele implică în materie de eforturi, de griji și de obligații. Dezaprobarea se întinde deopotrivă și pentru acest întreg sector. Pier Damiani nu distinge exercitarea de activități profane în sine de exercitarea lor vinovată. Indiferent despre ce chestiune laică este vorba, el o consideră inutilă, zadarnică și cel mai adesea ignobilă. El detectează totdeauna în acțiunile omenești tentația câștigului, gustul puterii sau orgoliul de clasă. Încă și mai profund, nu există pentru el nici o motivație ce justifică aservirea unui om pentru îndeplinirea unei sarcini exterioare. A se supune astfel înseamnă a deveni iobag. Pier Damiani trece fără nici o precauție de la noțiunea de operă servilă a Leviticului, unde este vorba de munca normală din săptămână, la cea de sclavie în păcat[1]. A fugi de lume înseamnă a trăi un sabat continuu. Nimic nu poate scăpa unei critici atât de radicale, nici măcar apărarea intereselor lumești ale Bisericii. De altfel, Pier Damiani se plânge cu amărăciune de a fi fost aruncat în vârtejul lucrurilor prin promovarea sa la funcția de episcop și nu încetează să vrea să demisioneze[2]. Este o "corvoadă penibilă a învârti piatra de moară a grijilor laice“[3]. O ostilitate astfel declarată pen-

[1] *Leviticul*, XXIII, 3 și urm.
[2] PIER DAMIANI, *Op. XX, Apologeticus ob dimissum episcopatum*, în *PL*, 145 c 441-456.
[3] PIER DAMIANI, *Op. XXI*, citat de R. BULTOT, *op. cit.*, t. IV, p. 42.

tru activitățile profane pune o problemă, pentru că nu este suficient să invoci păcatul. Or, Pier Damiani, în legătură cu un asemenea subiect, nu face decât să-și exprime într-un mod deschis idei răspândinte difuz.

Refuzul activităților exterioare din cauză că ele comportă o servitute poate fi legat de tradiția morală moștenită din antichitate. Aceste idei, dezvoltate mai întâi de epicurieni, sunt încetățenite la Roma, la principalii moraliști. Cicero, ca și Seneca laudă meritele liniștii și ale repausului, adică ale posibilității de a se ocupa doar cu îndeletniciri intelectuale. Refuzul tracasărilor lumii înseamnă a trăi în filozofie, adică detașarea de obligațiile pe care le poate avea un cetățean în legătură cu cetatea, a renunța la orice carieră și a se converti spre o viață intelectuală. Cicero și Seneca, citiți în Evul Mediu în mânăstiri, vehiculează o argumentație ce nu-i lasă pe călugări indiferenți. Sfântul Ieronim, Sfântul Augustin, Casiodor oferă o versiune creștină pentru aceste răgazuri savante și virtuoase[1].

N-am putea fi siguri că aceste referințe profane sunt suficiente. Contrariul pare mai probabil. Alte considerații vin să se adauge celor precedente. Omul este trup și suflet și această dualitate lasă un avantaj părții spirituale mai nobile, care, în mod real, nu are aceeași origine ca partea carnală. Călugării au tendința de a accentua această dihotomie pentru a-i da întreaga valoare spiritualizării. Destinul sufletului este să dobândească un statut angelic și să ajungă în ceruri. Tot ceea ce este trupesc este fără interes, nelegitim în măsura în care omul este deturnat de la singurul său scop. Activitățile exterioare sunt un divertisment fără rațiune. Și aici, o temă filozofică venită din antichitate își găsește o nouă întrebuințare.

Viața monastică, dedicată ascezei și meditației cucernice, redă câteva exigențe ale vieții filozofice. De aceea nu este suficientă numai reprimarea tendinței spre păcat. Este

---

[1] J. LECLERCQ, *Otia monastica* [837].

vorba pur și simplu de un dispreț pentru lume, din moment ce autorii spirituali refuză aservirea pe care o provoacă activitățile profane.

Lumea este tot ceea ce se opune efortului interior de spiritualizare. Astfel, cei care se aventurează spre exterior își pun sufletul în pericol. Este destul de firesc că autorii creștini împrumută din literatura antică metaforele ce permit evocarea acestor pericole. Sufletul este ca un vapor pe mare agitată. Christos este căpitanul care știe să se țină la egală distanță de Scila și de Caribda. Ca și Ulise, creștinul se leagă de catarg pentru a rezista la cântecul sirenelor. Echivalența poetică între mare și lume, binecunoscută de la Vergiliu și de la Cicero, și capcanele navigației ce slujeau deja pentru consolarea filozofului, ilustrează pentru puterile spirituale alarmele pe care le provoacă ieșirea din celula interioară[1].

Refuzul cărnii și în mod special al vieții sexuale se exprimă cu vehemență. Câteva rânduri din Pier Damiani permit înlăturarea oricărei ambiguități atât asupra fondului cât și asupra formei. În legătură cu femeia, eremitul de la Fonte Avellano scrie: „Pune în cumpănă, bărbat enervat, sau mai curând bărbat devirilizat, ceea ce urmărești, și să știi că este țărână și cenușă la ce aspiri, înflăcărat de torțele patimii; când tu iei în brațele tale picioarele unei femei, contemplă viermii, puroiul, duhoarea insuportabilă care va deveni peste puțină vreme, pentru ca reprezentarea acestei putreziciuni viitoare să te facă să disprețuiești cu prudență deghizările unei frumuseți teatrale. Pentru că judecata înțeleptului nu se îndreaptă doar asupra a ceea ce seduce ochii, dar și asupra a ceea ce se disimulează în fondul adevărului"[2].

---

[1] H. RAHNER, *Antenna Crucis*, I: *Odysseus am Mastbaum*, în *Zeitschr. f. kathol. theol.*, 1941, pp. 123-152; II: *Das Meer der Welt*, în *ibid.*, 1942, pp. 89-118; III: *Das Schiff aus Holz*, în *ibid.*, pp. 205-227.

[2] Text tradus și citat de R. BULTOT, *La doctrine du mépris du monde* [823], p. 25.

În ciuda exagerării verbale, destul de caracteristică, a lui Pier Damiani, trebuie să admitem că se întâlnesc aceleași idei și adesea aceiași termeni ca și în scrierile lui Odon de Cluny, precum și în *De miseria humane conditionis* a lui Innocentiu al III-lea. Pe scurt, este vorba aici de doctrine comune, dezvoltate într-o manieră destul de obișnuită în mediile monastice.

Primul defect al cărnii este de a fi muritoare. În loc să respingă imaginile hidoase ale descompunerii cadavrului, autorii insistă din greu încercând contrariul, în a le face să transpară sub frumusețea prezentă. Aceste discursuri escamotează timpul și durata. Totul se petrece ca și cum, pentru a fi acceptabilă, o realitate trupească ar trebui să fie veșnică, în modul unui adevăr ce nu se schimbă, pentru că ceea ce a fost este și va fi adevărat. Acestea sunt promisiuni pe care nici un trup nu le poate ține. Oamenii din Evul Mediu par să nu fi putut accepta că trupurile au un statut diferit. În urma acestui fapt, moartea este promovată la rangul de unică realitate adevărată, iar frumusețea care o ascunde devine o minciună. Logica este impecabilă! Or, viața prezentă nu este desconsiderată prin comparație cu veșnicia fericită sau cu blestemul, ci prin comparație cu episodul macabru al sfârșitului unei vieți care este încă și mai efemeră decât ultima. Argumentul este nul. Dimpotrivă, el stârnește pasiunile cele mai iraționale. Ajunge acest sfârșit să înjosească orice carne și orice viață? Nu este un discurs despre mântuire, ci o percepere unilaterală a realităților trupești. Aceste subiecte nu sunt prea îndepărtate de toți cei care prezintă lumea ca pe un fluviu de mizerii și de dejecții[1]. Fie! O asemenea atitudine de respingere este cu certitudine foarte prost justificată de concepțiile creștine ale păcatului. Fundamentele unei asemenea filozofii trebuie căutate înspre morala antică. Seneca nu este poate străin de anu-

[1] Este cazul într-o viziune a Sfântului Anselm: EADMER, *Vita sancti Anselmi*, I, 29, în *PL*, 158 *c* 66-67.

mite aspecte ale acestei percepții[1]. În sfârșit, nu este exclus ca retorica să aibă partea sa în aceste invective monastice împotriva trupului.

Oroarea pentru carne se răsfrânge în mod cu totul firesc asupra sexualității. Cunoștințele științifice pe care le au oamenii Evului Mediu despre acest proces nu îi angajează la multă indulgență[2]. Clericii și călugării adaugă la aceasta o ostilitate fățișă din rațiuni morale și spirituale. Ei atacă mai întâi senzualitatea în general și în mod cu totul special plăcerea sexuală. Pentru Hermann Contract, aceste voluptăți sunt false și inspiră gesturi dezgustătoare. Anselm de Canterbury caută să explice transmiterea păcatului, adică a unei concupiscențe vicioase, de la părinți la copii. Actul trupesc este incriminat, nu în sine, ci pentru că el comportă un consimțământ pervers la plăcere. Pe scurt, refuzul sexualității este un simplu aspect al unei îndepărtări generale de tot ceea ce este simț, senzație și senzualitate. Transpune în detaliu o concepție dualistă a omului în care tot ce este refuzat corpului folosește sufletului.

Autorii spirituali știu să-și extragă argumentele din învățăturile Bibliei. Păcatul, în aceeași măsură în care a supus trupul corupției, l-a îndemnat spre pofte trupești. Adam nu cunoștea concupiscența, așa cum o dovedește textul din Facerea lumii. Decăderea omului îl aduce la nivelul animalelor lipsite de rațiune. Pentru Sfântul Anselm există ceva irațional și bestial în actul sexual. Perversitatea omului merge mai departe. Pentru Pier Damiani, omul este, din acest punct de vedere, mult mai rău decât animalul. În vreme ce acesta din urmă își respectă femela din momentul când aceasta este însărcinată, soții continuă să se unească cu soția lor însărcinată cu riscul de a deveni ucigașul unui copil pe cale de a se naște. Păcatul a făcut sexualitatea contra naturii. Pier

1 K. D. NORHDURFT, *Studien zum Einfluss Senecas* [655].

2 C. THOMASSET, *La représentation de la sexualité et de la génération dans la pensée scientifique médiévale*, în *Love and Marriage* [755].

Damiani se complace să viseze la o reproducere ce nu ar datora nimic coitului. Celebrează vulturul pleșuv și albina care au acest privilegiu.

Singura justificare a actului carnal este procreerea. Doctrina vine de la Părinții Bisericii, iar autorii monastici nu pot s-o nege. Consimt să acorde căsătoriei o folosință limitată. Pier Damiani, revenind în continuare la comparații cu animalele, laudă pudoarea elefanților în timpul copulației. În toate cazurile, virginitatea i se pare superioară. Chiar atunci când este vorba de o căsătorie legitimă, există profanare. O fecioară intrată intactă în camera nupțială revine de acolo păgubită. Împins până la acest punct, refuzul sexualității nu este departe de repudierea căsătoriei de către eretici[1].

Reiese din diversele analize precedente că refuzul lumii, și în mod special cel al trupului, merge, în toate domeniile, dincolo de ceea ce simpla îndreptare a păcatului ar fi cerut. Este, în consecință, o filozofie a lumii și nu pur și simplu o atitudine de penitență. Amestecul celor două motivații întreține ambiguitatea. Autorii spirituali nu știu întotdeauna să distingă ceea ce datorează tradiției biblice interpretată de Biserică și ceea ce au luat de la curentele intelectuale, care reflectă concepțiile dualiste și platonizante despre lume. Există la ei un amalgam ce nu este nici căutat nici dorit, și care răspunde în mod evident unei stări de fapt. Dezvoltând diversele teme recenzate, ei se situează într-o tradiție deja complexă, la care ei aderă în punctele importante. Modificările pe care le aduc, ce agravează în general despărțirea de lume, sunt punctul exact în care ei își manifestă propriile lor idei.

Concepțiilor dezvoltate în texte le corespunde un mod de viață. În Europa Occidentală se impun două forme de organizare: eremitismul și cenobitismul. Termenul de călugăr, ce desemnează la origine un singuratic, se poate aplica și unora și altora. Este uzitat mai frecvent pentru

---

[1] H. TAVIANI, *Le mariage dans l'hérésie de l'an mil*, în *Annales ESC*, 1977, pp. 1074-1089.

comunități. Reflecția se îndreaptă asupra vocației înseși ca expresie a acestui refuz pentru lume și pentru carne. Monahismul este mai întâi o căutare a solitudinii și, fără a solicita prea mult etimologia, diferiții autori dezvoltă această temă. Este repede completată printr-o referire la Dumnezeu căruia îi este consacrată această izolare. Sfântul Benedict a plecat de la Roma, după afirmația lui Grigore cel Mare, *soli Deo, placere desiderans*[1]. După el, călugării procedează la fel, părăsind lumea. Pentru a sublinia această vocație, sunt folosite diverse formule. Cea mai frecventă este *soli Deo vacare*. De la solitudine la viața numai pentru Dumnezeu există mai mult de o nuanță, din moment ce se trece de la un fapt concret la o dispoziție spirituală.

Izolarea ține de eremiți, chiar dacă trăiesc în congregație, așa cum se întâmplă cu cei care aparțin ordinului Sfântului Bruno. Celula, coliba, cabana sau construcția de mici dimensiuni care îi adăpostește devine rapid protectoarea retragerii lor. Este locul meditației și al experienței religioase. Celula este foarte repede supraevaluată, ca și cum ar asigura ruptura de lume și familiaritatea cu Dumnezeu. Ea are un rol material și o funcție spirituală. *Solitudo cellae*, al cărei elogiu îl fac autorii, răspunde necesităților acestei duble vocații[2]. A sta în celulă nu trebuie să se înțeleagă în mod material ca o simplă interdicție de a pleca și de a veni, de a divaga și de a se distra. Mai trebuie să trăiești în repaus și contemplație. De aceea textele vorbesc despre o celulă interioară, un fel de retragere a sufletului. Cei mai îndrăzneți, dintre cei înzestrați cu puterea spirituală, precum Guillaume de Saint-Thierry sau Pierre de Celle nu ezită să facă un joc de cuvinte între *Celi*, cerurile, și *cella*.

Solitudinea nu mai era, la drept vorbind, condiția de viață a cenobiților, călugări trăind într-o comunitate une-

---

[1] J. LECLERCQ, *Etudes sur le vocabulaire monastique* [836], p. 29.

[2] G. HOCQUARD, *Solitudo cellae*, în *Mélanges Louis Halphen*, Paris, 1951, p. 323 și urm.

ori foarte numeroasă. Neavând încotro, se adaptează vocabularul și vocația. Viața monastică are ca scop unitatea, fie că e vorba de căutarea unicului necesar conform cu textul evanghelic, fie că trebuie să se realizeze o fraternitate animată de o singură inimă sau un singur spirit, conform pasajelor din *Actele Apostolilor* cu privire la primii creștini din Ierusalim. Ruptura cu lumea, temă esențială a vocației monastice, conducea și la definirea unei vieți de contemplație, în modul în care o făcea Maria, sora Martei din Evanghelie sau, mai mult, la regăsirea milosteniei, ca legătură spirituală a unui grup.

Conversatio monastică, aleasă ca un comportament de ruptură cu viața mundană și carnea, depășește, într-o măsură însemnată programul simplu de dispreț față de lume. În momentul în care încetează invectivele și autorii vorbesc de căutarea spirituală, tonul este cu totul deosebit. Poate că este neplăcut să separăm cele două momente ale discursului. Ar rămâne să știm cui se adresează torentele de injurii debitate despre lume. Dacă este vorba de călugări, este în mod evident pentru a-i încuraja să persevereze. Dacă este vorba de clerici și laici, aceste luări de poziție exagerate vizează să-i îndrepte spre mânăstire. Nu este evident că ei au aderat. În societatea literaților din Evul Mediu, se cunosc prea bine resursele retoricii pentru a te lăsa dus de la prima tiradă.

Rămâne o singură problemă, cea pe care o pune secolul al XII-lea în ansamblul său. Savanții descoperă progresiv natura, iar omul și un nou spirit se fac simțite, mai atente la realitățile exterioare. Or, în același moment, asceza, consecință practică a refuzului a ceea ce ține de lume, devine mai exigentă și mai concretă. O practică mai strictă a *Regulii* Sfântului Benedict impune eforturi, sacrificii și chiar suferințe. Pe scurt, prevalează o concepție severă a renunțării la lume. Cîteaux* care contribuie la aceasta în primul rând nu deține însă exclusivitatea. În vreme ce marile voci ce denunțau lumea, în maniera lui

* Călugării cistercieni.

Pier Damiani, au tăcut, și discursul dezvoltă alte considerații, asceza, semn al refuzului, devine mai abruptă. Această divergență în evoluția generală este manifestarea izbucnirii opiniei grupului, acum numeros, al literaților de toate orientările. Începând cu secolul al XII-lea, faptele fac perceptibilă această ruptură. Este cert că este anterioară acestei datări.

C. DE LA ASCEZĂ LA VIAȚA SPIRITUALĂ

De la ruptura iniațială cu lumea la viața spirituală, este un întreg itinerar pe care mii de călugări s-au străduit să-l parcurgă. Ei nu s-au lăsat conduși în această întreprindere nici de propriile lor forțe, nici de inițiativa personală. Regulile și cutumele fixează cadrul de viață, exemplul predecesorilor le permite să dejoace capcanele, iar învățătura primită, oral sau prin cărți, le permite să progreseze în viața spirituală. *Conversatio* monastică, și anume comportarea cotidiană a călugărilor, rezultă din toate aceste date. Nu este vorba aici de a reface istoria monahismului, ci de a stabili cu mai mare exactitate modul în care diferitele lor obligații sunt exprimate pentru a înțelege fundamentarea lor în tradiție și înrădăcinarea lor într-un mod de viață.

Aceste cercetări se lovesc de multe dificultăți practice. Textele normative, reguli și cutume, nu oferă decât un punct de vedere teoretic. În plus, multitudinea codificărilor este atât de mare, încât este imprudent să ne sprijinim exclusiv pe *Regula* Sfântului Benedict, a cărei difuzare este totdeauna însoțită de menținerea tradițiilor locale.[1] Până la dezvoltarea Ordinului de la Cluny, lipsesc parțial principiile unificatoare. Situația se schimbă cu totul după aceea. Recursul la tratatele spirituale și la viețile sfinților pare să respecte mai mult caracterul con-

---

[1] G. PENCO, *La prima diffusione della Regula di s. Benedetto*, în B. STEIDLE, *Commentationes in Regulam s. Benedicti*, Roma, 1957, p. 325 și urm.

cret al tuturor acestor gesturi. Dimpotrivă, motivațiile pot dispărea din texte. Uneori este delicat să le interpretăm și pot avea elemente străine cutumelor monastice propriu-zise.

În epoca carolingiană, asceza are deja o istorie îndelungată și principalele sale orientări sunt fixate demult. De aceea, întemeierile, restaurările și reformele se inspiră dintr-o tradiție abundentă și variată. Fiecare abație deține de la fondatorul său cutume proprii, dacă nu chiar o codificare specială. Această moștenire este în general întreținută cu fervoare și servește drept argument împotriva oricărei tentative de unificare. În plus, există reguli, în sensul propriu al termenului, iar cea a Sfântului Benedict nu este decât cea mai cunoscută dintre ele. Ele sunt în număr suficient, pentru ca Benedict din Aniane să fi considerat util să realizeze o ediție comparativă[1]. În sfârșit, există un ansamblu de texte de inspirație monastică, vehiculând o experiență seculară, făurită în Orient în aceeași măsură ca și în Occident și privind practicile cotidiene ca și viața spirituală propriu-zisă. Din acest fond comun îi este îngăduit fiecărui abate să se inspire potrivit necesităților momentului, cerințelor spirituale ale călugărilor și evoluției generale a sensibilității religioase.

În Biserica latină, tradiția ascetică dominantă rămâne discretă și moderată, mult deosebită de faptele călugărilor din Orient și din Egipt. Această prudență își găsește împlinirea în *Regula* Sfântului Benedict. Cu toate acestea, există în limba latină opere ce ilustrează o tradiție mult mai apropiată de cea a Orientului. Sfântul Ieronim, Casianus și chiar, parțial, Grigore cel Mare constituie tot atâtea jaloane semnificative ale unei mentalități niciodată ignorată în totalitate în Europa Occidentală. De la o tradiție la alta, există o diferență în chiar percepția vieții monastice. De la anahoretul învingător asupra demonului într-o luptă fără milă în care rugăciunea este o armă, la cenobitul care, prin viața liturgică, se lasă pătruns de o

[1] BENEDICT DIN ANIANE, *Concordia regularum*, în *PL*, 103.

sfințenie compusă din disponibilitate și contemplație, există mai mult decât nuanțe[1]. Este cât se poate de evident: caracterul moralizator al filozofiei latine reluat de scriitorii creștini inspiră o sfințenie în virtute și măsură.

Din această tradiție și proliferarea ei, decurge o posibilitate constantă de inovare prin simplul recurs la texte, prin simpla deșteptare a cutumelor înmormântate, prin simpla evocare a exemplelor de necombătut de sfințenie venite din altă parte și, la urma urmelor, prin simpla recitire a unei aventuri ascetice și spirituale întreprinsă de nenumărate și nenumărate ori. Aportul propriu al eremiților și al cenobiților din Europa Occidentală nu este nul, și aceasta nu din cauză că ei știu să facă o alegere între diversele soluții. În plus, efortul de imitare a obiceiurilor recunoscute de tradiție și care merge deseori până la adoptarea literală a celor mai mici detalii poate atinge rezultate neașteptate din cauza faptului că numeroase schimbări au afectat contextul material și spiritual. Adoptarea în Germania și în Europa de Nord, pentru munca manuală, post și simplitate vestimentară, a acelorași norme ca în monahismul mediteranean, este un mimetism fără consistență. La fel, mortificările și rugăciunea pot avea un sens diferit, după cum este vorba de a învinge demonul într-o luptă singulară sau, mai simplu, de a extirpa câteva vicii destul de obișnuite. Pe scurt, sub identitatea faptelor și a atitudinilor, se disimulează importante alunecări de sens, ce trebuie puse în lumină.

Or, *Regula* Sfântului Benedict se pretează extraordinar de bine la o adaptare neîncetată. Autorul său admite că trebuie să se țină seama de climă, de circumstanțe și de persoane, la discreția abatelui. Prescripțiile pe care le conține sunt succinte și nu depășesc totdeauna enunțarea de

---

[1] Despre monahismul oriental, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, t. I: *Culture ou sainteté*, Paris, 1961. Despre influența monahismului oriental în Occident, cf. G. PENCO, *Il ricordo dell'ascetismo orientale nella tradizione monastica del Medio Evo europeo*, în *Studi Medievali*, 1963, pp. 571-587.

principii generale. Ea nu prevede totul. Buna sa folosire cere ca ea să fie însoțită de un cutumiar sau de comentarii[1]. Această suplețe permite o difuzare ce nu contravine cutumelor locale. Chiar atunci când prinții impun adoptarea ei, cum se întâmplă încă de la începuturile epocii carolingiene, măsura rămâne blândă, căci nu antrenează dispariția observanțelor locale.

Constrângerile ascetice primordiale sunt postul și castitatea. Ele se impun de la sine, fără ca autorii să considere util să le expună motivele. În toate împrejurările, amintirea acestor obligații dă loc unei literaturi înflăcărate, vehemente și polemice, rar unei expuneri senine și argumentate. Permanența dezbaterii asupra regimului alimentar, în litigiul dintre Sfântul Bernard și Cluny, de exemplu, demonstrează caracterul crucial al acestor probleme[2].

Ca pentru tot ceea ce privește trupul și carnea, s-ar impune să nu disociem obligațiile de concepțiile generale care le-au inspirat. Nimeni nu pune la îndoială necesitatea de a se reține de la mâncare și băutură pentru a face un oarecare progres în viața spirituală. Abstinența se poate baza pe câteva fraze ale Sfântului Pavel și pe o lungă tradiție a Părinților Bisericii. Cei care, dimpotrivă, înțeleg să limiteze restricțiile, amintesc că alimentele nu sunt impure, și că ceea ce murdărește omul nu vine din afară, ci din el însuși. Pe scurt, creștinii nu vor fi judecați pentru ce mănâncă, nici pentru ce beau, ci în legătură cu milostenia lor.

Cu toate acestea, lumea monastică face din post și din abstinență o observanță caracteristică a acestui mod de viață[3]. Nu este vorba doar de a se priva de alimente în

---

[1] J. HOURIER, *La Règle de saint Benoît source du droit monastique*, în *Etudes* [113], t. I, pp. 157-168.

[2] A. H. BREDERO, *Cluny et Cîteaux au XIIe siècle: les origines de la controverse*, în *Studii Medievali*, 1971, pp. 135-175; G. LUNARDI, *L'ideale monastico* [840].

[3] U. BERLIÈRE, *L'ascèse bénédictine* [822]; L. GOUGAUD, *Dévotions* [830].

anumite zile sau în timpul postului, ci de a-și înfrâna pofta și de a-și impune limite stricte dorințelor celor mai firești. Se regăsește aici idealul de frugalitate și de parcimonie expus de moraliștii antichității. Vocabularul trece în literatura monastică ce cunoaște *paucitas* și *frugalitas*. Cu toate acestea, este vorba de o luptă de o altă amploare. Stăpânirea și disciplinarea trupului este expresia unei voințe de asceză ce implică efort, umilire și constrângere. Călugării consideră că tot ceea ce este refuzat cărnii este de folos sufletului.

Postul este o terapeutică universală pentru a lupta împotriva relelor înclinații. Se postește pentru a păstra castitatea, se postește pentru a lupta împotriva unui defect special. Acest mod de a chinui trupul din toate punctele de vedere nu se poate face fără o reprimare a instinctelor și a pasiunilor. Postul rupe natura și frânge trupul pentru a face sufletul mai dispus și mai deschis către viața sa proprie. În lupta monastică, este o armă asemănătoare rugăciunii ce slujește și ea în toate împrejurările. Această echivalență trimite la un text evanghelic binecunoscut al autorilor: unii demoni nu pot fi alungați *nisi in oratione et jejunio*[1]. Această formulă a fost pusă în aplicare literal în pustiul Egiptului și este primită spiritual în mânăstirile Europei Occidentale. Este cert că face din post un element al vieții mistice. Controversele, destul de scăzute, în legătură cu mesele și bucătăriile, ascund o miză de importanță, rar expusă pentru ea însăși. Or, exact la acest nivel autorii merită să fie ascultați.

Asceza monastică comportă deopotrivă recluziunea și tăcerea, două forme concrete de ruptură cu lumea. Intrați într-o abație pentru a căuta aici perfecțiunea spirituală, călugării nu mai trebuie să alerge pe câmpuri și prin orașe, ci să rămână în perimetrul sacru al mânăstirii. Ieșirea din mânăstire este o excepție ce trebuie să fie cât mai rară. În spatele acestor interdicții, se ghicește fără efort reapariția temei liniștii sau a tranchilității, atât de

---

[1] *Evanghelia după Marcu*, IX, 29.

cunoscută moraliștilor antichității[1]. Viața monastică este, încă o dată, prelungirea vieții filozofice a celor vechi. În plus, există un aspect ascetic de constrângere în această incapacitate de a decide singur dacă trebuie să te duci sau să vii. Este o renunțare inclusă în promisiunea de ascultare făcută abatelui.

Sensul cel mai profund este totuși o despărțire voită de lumea unde domnește spiritul timpului. Claustrarea interzice călugărului să meargă în locuri în care vocația sa se poate corupe. Astfel este subliniată incompatibilitatea între mânăstire și tot ceea ce este exterior. Pare sigur că în această dihotomie ocupă un loc important opoziția dintre sacru și profan, pur și impur, ordine și haos, sanctificat și demoniac. Ideea ce se construiește despre lume justifică despărțirea și modul de a o realiza. Se regăsește aceeași problemă în primirea oaspeților și a străinilor. Îndatorirea de ospitalitate nu se poate realiza fără câteva precauții, pentru a evita intruziunea în mânăstire a preocupărilor care nu privesc cu nimic viața de aici.

Istoria acestei obligații este complexă, pentru că ruptura nu poate fi completă, mai ales cu începere din momentul când o mânăstire este o instituție de stat. Soluțiile de compromis sunt totdeauna precare și mai ales parțiale. Aici intruziunea laicilor în viața religioasă este exclusă sau limitată, dincolo autoritatea abatelui se întinde asupra împrejurimilor și lasă iluzia de a smulge lumii un teritoriu pe care îl delimitează și îl sanctifică aproape ca pe o mânăstire. Insuficiența acestor diverse adaptări este evidentă, din moment ce căutarea unei mai sigure solitudini este unul din impulsurile vieții monastice. Ea este în creștere în mod evident începând cu anul o mie. Incită la soluții individuale sau compatibile cu viața micilor grupuri. Eremitismul se dezvoltă sub forme multiple. De la viața singuratică fără regulă, nici superior, la cea a unui grup ce dă naștere unui ordin religios în

[1] J. LECLERCQ, *Otia monastica*, [837].

care izolarea se articulează pe instituții comune, există toate variantele[1]. Totuși, trebuie să reținem că, în conformitate cu *Regula* Sfântului Benedict, viața cenobitică cea mai clasică, cea de la Cluny, de exemplu, este compatibilă cu dezvoltarea unei vocații eremitice, deoarece, cu acordul abatelui, un călugăr se poate îndepărta de comunitate și poate trăi separat, în apropierea mânăstirii[2]. O atitudine atât de înțeleaptă nu necesită comentarii, chiar dacă este răspândită. Mai zgomotoase sunt controversele ce îi opun pe partizanii cenobitismului clasic eremiților[3].

Prin ermitaj, despărțirea de lume se poate dispensa de recluziune din cauza singurătății[4]. Izolarea nu pare atât de riguroasă pe cât ar lăsa să se creadă mai multe declarații. Dimpotrivă, cei care s-au închis, au făcut-o pentru a evita un oraș, deseori foarte apropiat. Motivațiile lor nu par deosebite de cele ale altor singuratici. Și ei se referă la *Regula* Sfântului Benedict[5]. Recluziunea pare proprie mai ales pentru a împiedica vagabondajul, flagel prea bine cunoscut printre eremiții care se transformă cu plăcere în pelerini și predicatori. Se pare că mai ales acest din urmă mod de viață solitară este cel mai compatibil cu condiția de femeie. Pericolele morale ale vieții în pustiu sunt astfel îndepărtate. Cea care se află în recluziune este efectiv un personaj familiar al orașului medieval. Tratatul de mici dimensiuni pe care Aelred de Rievaulx l-a scris pentru sora sa relevă cu umor și delicatețe cele câteva defecte pe care le provoacă o inserare prea profundă într-o comunitate urbană. El dezvoltă mai ales o învățătură morală și spirituală originală, în măsura în care, activitățile exte-

---

1 *L'Eremitismo* [839].

2 J. LECLERCQ, *Pierre le Vénérable et l'érémitisme clunisien*, în *Studia Anselmiana*, 1956, pp. 98-120.

3 J. MORIN, *Rainaud l'ermite et Ives de Chartres, un épisode de la crise du cénobitisme au XIe - XIIe siècle*, în *RB*, 1928, pp. 99-115.

4 J. LECLERCQ, *Eremus et eremita, Pour l'histoire du vocabulaire de la vie solitaire*, în *Collect. ord. Cister. reform.*, 1963, pp. 197-212.

5 L. GOUGAUD, *Ermites et rectus* [831].

rioare fiind excluse, esențialul a devenit o lungă meditație asupra vieții lui Christos[1].

Tăcerea este o obligație internă a mânăstirii. Nu pare să fi fost nevoie de o justificare pentru noapte, cu atât mai mult cu cât semnificația simbolică a acestor ore de obscuritate, atât de profundă în viața monastică, este susceptibilă să-i confere un sens. Este deopotrivă impusă în timpul zilei și este de fapt regimul normal al unei *conversatio* monastice. Guillaume de Saint-Thierry face elogiul calității tăcerii în primii ani de la Clairvaux[2]. Reia astfel o tradiție monastică jalonată de toate regulile și toate cutumiarele.

La nivelul cel mai elementar, tăcerea permite evitarea râsetelor, a glumelor, a tot ceea ce ar putea lăsa să planeze o bănuială de ușurătate. În interiorul vieții monastice, orice divertisment poate căpăta un aspect indecent. Așa, cel puțin, percep autorii. La un nivel mai profund, este vorba, realmente, de un refuz de comunicare între călugări și, mai mult încă, între vizitatori și diverșii membri ai comunității monastice. Cuvântul pare că îl lasă pe cel care îl proferează la suprafața vieții spirituale. Tăcerea se deschide către o conversație cu Dumnezeu și se hrănește din rugăciuni și meditații. Pe scurt, liniștea apare ca o protejare a vieții interioare și ca o prelungire a slujbei și a unei *Lectio divina*[3]. Aceste remarci nu exclud speculațiile mai generale despre tăcere în misterul creștin.

Asceza monastică mai implică renunțarea la bunuri și munca manuală.

A renunța la toată avuția sa înainte de a deveni călugăr este un prealabil admis de multă vreme. Textele evanghelice mereu citate recomandă această abandonare. Scrierile Părinților Bisericii și regulile monastice sunt unanime în justificarea acestei exigențe. Este vorba în același timp de o deposedare juridică și de o renunțare

---

1 AELRED DE RIEVAULX, *La vie de Recluse, La prière pastorale*, ed. C. Dumont, Paris, 1961.

2 *S. Bernardi Vita prima*, I, 35.

3 A.G. WATHEN, *Silence* [846].

religioasă. Aceleași texte expun rațiunile acestui gest. Pentru un călugăr, a nu poseda nimic este consecința renunțării la sine. Punctul de vedere este strict ascetic. Mai înseamnă și a te lăsa în mâinile lui Dumnezeu pentru zilele ce vin. La acest punct, prudența umană pare deseori să biruie, ceea ce literatura monastică nu ignoră. Iar în ceea ce privește această sărăcie personală, ea evocă mai ales problema peculiului, mică comoară în monedă măruntă pe care călugării o pot aduna fără știrea superiorilor lor. Poveștile care circulă asupra acestui subiect lasă să se înțeleagă că este vorba aici de un păcat grav, meritând afurisenia. Este o apostazie a stării monastice. Aceste povestiri au meritul de a demonstra că sărăcirea personală implică o asceză de care nu sunt capabili toți și de care lumea monastică, atunci cînd este ferventă, este în mod ferm legată prin jurământul de sărăcie. În sfârșit, rămâne destul de dificil de apreciat ce reprezintă moral și psihologic renunțarea la bunuri, deoarece modul de posesiune din secolul al IX-lea până în secolul al XII-lea nu are caracterul individual pe care i-l cunoaștem astăzi[1].

Sărăcia personală a călugărilor este compatibilă cu calitatea pe care o au mânăstirile de a poseda mari bunuri. Este mai întâi o constatare. Moderația, ce părea regulă în antichitatea creștină, dispare atunci când abațiile încep să primească semne de generozitate princiară și regală și atunci când ele devin una din mașinăriile organizării unui stat. A poseda în comun pare multă vreme a nu crea probleme. Se cunoaște în biserică faptul că, în lipsa unor mijloace de supraviețuire, numeroase comunități s-au dizolvat, în timpul ascensiunii majordomilor palatini și în timpul invaziilor normande. Nu se întemeiază o mânăstire fără a-i asigura mijloacele de a se îngriji de comunitatea pe care trebuie să o primească. În sfârșit, bogăția poate fi justificată totdeauna prin nece-

---

[1] B. BLIGNY, *Monachisme et pauvreté au XIIe siècle*, în *La povertà del secolo XII e Francesco d'Assisi*, Assisi, 1975, pp. 99-147. M. Mollat abordează această problemă în discuția ce urmează acestei lecții.

sitățile cultului și ale liturghiei, prin pomeni și prin diferite servicii pe care trebuie să le aducă. Discursul este evident chiar atunci când se ține la înlăturarea voinței de putere sau a poftei de câștig. De fapt, monahismul clasic, auster, fervent și bogat este o stare de spirit[1].

Cu siguranță că bogăția unei abații și modul de viață ce se duce aici au părut insuportabile pentru mulți oameni. Fără acest dezgust nu s-ar putea înțelege că există eremiți atât de numeroși și din toate timpurile. Ar rămâne să apreciem amploarea acestei pierderi de afecțiune fără a ne lăsa înșelați de neașteptata abundență de documente începând din secolul al XII-lea. Avântul mișcărilor eremitice pare să înceapă înaintea anului o mie și este rapid încă din secolul al XI-lea. Se poate considera că contestarea devine serioasă până la criticarea bogăției unei mânăstiri; vin să se adauge remarci acerbe despre lipsa de asceză și de austeritate a călugărilor care locuiesc aici. Atunci trebuie să vorbim de o criză a cenobitismului. Totuși, ar rămâne să dovedim că motivația eremiților este sărăcia, iar nu o aspirație la solitudine sau la un gen de viață religioasă cu totul diferit[2]. Poate că, s-a legat prea mult în timp sensibilitatea de sărăcie. Ceea ce înseamnă deopotrivă reducerea vieții religioase la impactul său social în vreme ce motivațiile evanghelice sunt mult mai complexe.

Nu este nepotrivit să amintim că viața la Cluny nu era depravată. Mărturia lui Pier Damiani din timpul călătoriei sale la Mâcon merită calificativul satisfăcător. Starea de spirit care prevalează aici și care nu se îndreaptă asupra faptelor din domeniul umilirii și al ascezei se justifică. Rugăciunea ferventă face mai mult pentru sanctificarea sufletului decât muncile extenuante. Un călugăr va fi judecat în legătură cu dragostea sa pentru Dumnezeu, iar

---

1 M. PEAUDECERF, *La pauvreté à l'abbaye de Cluny d'après son cartulaire*, în M. MOLLAT, *Etudes sur l'histoire de la pauvreté* [708), t. I, pp. 217-227.

2 J. LECLERCQ, *La crise du cénobitisme aux XIe et XIIe siècle*, în *BISI*, 1958, pp. 19-41. Autorul ține la caracterul determinant al sărăciei.

nu în legătură cu deteriorarea stomacului său pentru că a postit prea mult. Vieții spirituale trebuie să i te deschizi încă de aici, de pe pământ, pentru că ea constituie, în realitate, premisele vieții veșnice. Viața concretă, materială și cotidiană este inferioară și nu merită să aibă prea multă importanță[1]. Spiritualismul vechiului mohanism nu este fără argument. Este, în mod curios, în contracurent.

Munca manuală este în centrul dezbaterilor despre austeritate și sărăcie. Noul Testament îndeamnă la o asemenea practică, din moment ce Sfântul Pavel trăiește astfel, fără să se lase pe seama pomenii și a milei din partea creștinilor pe care i-a evanghelizat. Părinții Bisericii văd aici un mod de viață simplu ce se potrivește cu condiția monastică. Nu toate *Regulile* acordă același loc muncii. Unii consideră că activitățile prea dure sau prea acaparatoare sunt nefaste pentru viața religioasă. Aceste rezerve, formulate încă de la începuturile monahismului în Occident, lasă să se întrevadă o justă apreciere a caracterului nefast al epuizării fizice în viața spirituală. Punctele de vedere expuse în *Regula* Sfântului Benedict par în mod deosebit pragmatice. Călugării nu trebuie să fie în grija nimănui. Această obligație poate fi în mod evident îndeplinită altfel decât prin munca călugărilor înșiși, totuși Benedict consideră că aceasta din urmă este în totalitate conformă cu vocația lor. Adevărat că această constrângere pare legată de prea marea sărăcie a unei mânăstiri și ea nu suscită un entuziasm excesiv. Benedict mai apreciază și că munca manuală contribuie la alungarea leneviei, dușmanul sufletului. Nu se poate spune că rolul său spiritual este supraevaluat! Pe scurt, nu este vorba aici decât de o activitate subordonată, esențialul rămânând scopul urmărit. În sfârșit, caracterul destul de vag al tuturor acestor recomandări lasă câmp liber discreției abatelui.

---

[1] J. LECLERCQ, *Pour une histoire de la vie à Cluny*, în *RHE*, 1962, pp. 385-408, pp. 783-812.

La urma urmelor, *Regula* Sfântului Benedict admite interpretarea pe care vrem să i-o dăm. Lectura pe care o fac călugării din această lucrare, generație după generație, este mult mai importantă chiar decât textul în litera sa. Fie că munca este reziduală, de ce nu, dacă călugării sunt ocupați cu sarcini care elevează spiritul. Fie că munca este grea, este o asceză conformă cu sărăcia stării monastice! Prin urmare, acestea sunt concepțiile generale pe care trebuie să le supunem examenului. Locul muncii depinde de ideea pe care și-o fac călugării despre legăturile dintre trup și suflet și despre ierarhia ce trebuie menținută între spiritual și material. Toți cei care cred în superioritatea indiscutabilă, directă și evidentă a sufletului, nu văd totdeauna necesitatea unei asemenea constrângeri materiale. Există totdeauna pentru ei o lucrare a spiritului ce poate trece înainte și care trebuie să învingă în ordinea preocupărilor.

Adoptarea unui punct de vedere realist asupra muncii și asupra trupului necesită o explicație. Nu se poate crede că exaltarea muncii manuale este o simplă concesie făcută opiniei sociale, există prea mult sens religios pentru ca să se poată admite o vedere atât de limitată. Se știe deja ce rol a putut juca refuzul compromisului cu lumea pe care îl implica reforma gregoriană. Este adevărat că nu există transformare profundă a echilibrului vieții religioase, fără motive pur religioase.

Nu este greu să înțelegem că spiritualismul, tradițional la călugări, angajează la o lectură prea conciliantă a *Regulii* și o face astfel desuetă în multe din dispozițiile sale concrete. Respectul pentru un text și pentru o profesiune implică o atitudine mai mult decât serioasă. Întoarcerea la sursele canonice, la principiile nete și limpezi și la vechile cutume ce-i conferă reformei gregoriene argumentația sa, inspiră probabil această strădanie de revenire în glorie a tradiției în deplinătatea forțelor originare. Există, în Biserica din a doua jumătate a secolului al XI-lea, un efort abrupt pentru a alinia comportarea la principiile ce se consideră că pot fi extrase din lectura vechilor ca-

noane. Ar fi cât se poate de surprinzător ca monahismul nou să fi putut scăpa acestei stări de spirit. De atunci, *Regula* Sfântului Benedict se prezintă într-o lumină diferită. Trebuie restabilită întreaga vigoare a adevărului străvechi. Principiile de asceză care, mai mult sau mai puțin îndreptățit, se consideră că se află aici, devin garanțiile vieții spirituale. Spiritul nu atenuează litera, ci o aprofundează. Constrângerile exterioare contribuie la afirmarea esențialului care este viața religioasă. Este un alt mod de a înțelege obligațiile cele mai materiale[1]. Avântul de la Cîteaux și izbucnirea de viață ce se duce aici sunt mărturia unei perfecte adaptări la cerințele timpului. Este cât se poate de evident că această fertilitate a literalismului până și în apariția spiritului caracterizează întreaga reînnoire monastică, eremitică și canonială, rigoristă prin inspirație și profund religioasă.

D. RUGĂCIUNEA ȘI DESCOPERIREA MISTICĂ

Este dificil să surprindem rugăciunea personală, fie că este vorba de bărbați sau de femei, de călugări sau de laici. Documentele lipsesc adesea în legătură cu un subiect atât de fundamental. Se pot parcurge pagini întregi ale vieții unui sfânt fără să fie făcută vreo aluzie la rugăciunea, atât personală cât și publică. *Vita prima* a Sfântului Bernard, de exemplu, este foarte zgârcită în informații de acest gen. La fel se întâmplă și cu cronicile și documentele narative folosite în mod obișnuit de către istorici. Cele câteva mențiuni ce le putem afla împrăștie o îndoială. Rugăciunea pare atât de familiară și constantă, încât martorii nu o relevă decât în cazuri excepționale, cu ocazia morții, de exemplu.

În stadiul actual al studiilor, pare deja riscant să avansăm ipoteze, într-atât de disparate ne apar firimiturile

[1] DOM SALMON, *L'ascèse monastique et les origines de Cîteaux*, în *Mélanges saint Bernard* [601], pp. 268-283.

adunate. Este suficient de evident că, în acest domeniu, se impune să distingem diferite medii și diferite surse. Ne vom feri să generalizăm și să confundăm ceea ce se poate extrage din lucrări teologice, din predici și din povestiri. De la ideal la realitate distanța poate fi imensă! Cucernicia fiind dintr-un punct de vedere o chestiune personală, nu ne vom grăbi să considerăm că un comportament este semnificativ. În sfârșit, dacă rugăciunea intră în atitudinile atribuite în mod normal unui personaj ideal, ea își ocupă locul ca temă convenită și convențională în toate compunerile literare de oarece amploare. Indicația este interesantă, dar ea nu poate fi acceptată ca dovadă.

Vocabularul rugăciunii nu este în mod cu totul special variat. Întâlnim aici în principal verbele *orare* și *precari*, precum și derivatul său *deprecari*. Se pot adăuga aici expresii mai complexe, cum ar fi a aduce mulțumire, a aduce slavă, sau a mulțumi, ce pot, de fapt, să desemneze o rugăciune. *Psallere*, a psalmodia, desemnează o recitare ce poate fi particulară. Vocabularul meditației este cu totul diferit și nu pare să facă aluzie la o expresie orală.

Rugăciunea poate fi insistentă, vehementă, întretăiată de lacrimi sau venită din inimă. Toate aceste formule ce descriu o atitudine psihologică nu sunt fără interes, din momentul în care sunt destul de numeroase pentru a forma o serie semnificativă. Ele lasă deoparte, totuși, probleme concrete primordiale.

De la strigătul care îl cheamă pe Dumnezeu și pe sfinți la meditația spirituală, există o mare diferență. Modul în care este proferată o rugăciune este un indiciu interesant despre natura sa și includerea sa în viață. În *chansons de geste*, eroul creștin se adresează cerului în cele mai mari primejdii. Logica poemului și a acțiunii ar cere ca să fie vorba de o rugăciune făcută cu voce tare. Manifestarea pietății este aici exterioară și auzibilă pentru toți. Culegerile de miracole lasă să se întrevadă o practică oarecum diferită. Cererea făcută sfântului se însoțește uneori cu menționarea unei lungi rugăciuni. În timp ce cererea poate fi făcută cu voce tare și cu vehemență, implorarea

insistentă se face, după toate aparențele, în liniște[1]. Îndeplinirea unei vindecări este urmată de o explozie de bucurie ce se poate transforma în tumult și să se încheie în preaslăvirea Domnului[2].

La drept vorbind, rugăciunea vehementă, însoțită de un șuvoi de cuvinte rostite cu glas tare nu pare să aibă favoarea celei mai vechi tradiții creștine. Christos însuși ne învață discreția în acest domeniu. „Când vă rugați, nu înmulțiți cuvintele precum păgânii care cred că vor fi ascultați și li se va împlini ruga dacă vorbesc mult"[3]. De aceea nici o manifestare puțin zgomotoasă nu se poate revendica din Evanghelie. Acest lucru este cunoscut în mediile monastice, și printre clerici. Atitudinea celor mai cultivați dintre ei, adică a celor care scriu, cu privire la fervoarea spontană a mulțimilor ar merita un studiu. Laicii sunt cu siguranță mai puțin constrânși. Cu toate acestea, respectul sacru pe care îl inspiră bisericile și mormintele sfinților limitează efluviile debordante. Rugăciunea sub formă de strigăt, de interpelări, de exclamații și de cântece ce nu este exclusă din biserici, așa ne arată relatările miracolelor, este poate mai ales o manifestare în aer liber.

Rugăciunea individuală se face în mod obișnuit cu voce joasă mișcând buzele. Laicii par cuceriți de această practicare a pietății, la fel ca și clericii. Mărturiile ce nu sunt foarte numeroase nu limitează implorările doar la

---

1 În cartea miracolelor a Sfântului Gilbert de Sempringham, se întâlnesc cererile făcute sub formă de legământ și menționarea de rugăciuni în formule ca *Per septem continuos dies in orationibus perseverasset* sau *vigiliis et orationibus pernoctans*. R. FOREVILLE, *Un procès de canonisation à l'aube du XIIIe siècle. Le livre de saint Gilbert de Sempringham*, Paris, 1943, pp. 43-44, p. 46, etc.

2 În povestirile minunilor Sfântului Bernard este vorba de tumult, de populație ce aclamă, ce aduce mulțumire și exultă. Mai este vorba de cântece și de vociferări. Aceste manifestări au loc cel mai adesea în biserici. *Sancti Bernardi Vita prima*, Liber VI, cap. III.

3 *Evanghelia Sfântului Matei*, VI, 7.

cazurile excepționale. Mama lui Guibert de Nogent, chiar înainte de a obține admiterea printre călugărițe, își petrecea zilele și nopțile recitând cei șapte psalmi ai penitenței pe care îi învățase, fiind astfel obligată să îi înțeleagă. Ea își însoțea această recitare de suspine și gemete. În ceea ce îl privește pe fiul său, această cantilenă răsuna suav![1]. Descrierea este remarcabilă din multe puncte de vedere. Această femeie, neștiutoare de carte, a învățat prin simpla repetiție rugăciuni latinești al căror sens nu îl cunoaște decât prin explicațiile pe care le-a putut avea. Ea le repetă fără încetare, cu voce joasă, deoarece termenii folosiți exclud meditația sau simpla recitare mentală. Pe scurt, ea se ruga în latinește dispunând în totul de un lot de formule învățate pe de rost destul de întins. Unele din aceste idei sunt confirmate de povestirea despre moartea mamei Sfântului Bernard. Aleth recită psalmii penitenței, în același timp cu asistența. Ea este atât de slabă încât nu i se poate auzi vocea, dar buzele sale se mișcă atâta timp cât este în viață[2].

Călugării nu fac nici ei altfel. Făcând elogiul unui frate care se ruga fără încetare, Petrus Venerabilis scria "gura sa, fără odihnă, mesteca cuvintele sacre"[3]. Această formulă confirmă analizele precedente. Mestecarea presupune mișcarea buzelor. Formula *sacra verba* desemnează în mod evident Sfânta Scriptură și, în acest caz, nu poate fi vorba decât de cartea din Biblie pe care călugării o cunosc pe de rost obligați să o recite: Psaltirea. Jean de Gorze, murmura continuu psalmii, lăsa să se audă ca un bâzâit de albine[4].

Nu s-ar putea extrage concluzii generale din aceste câteva exemple privitoare la călugări și laici plini de

---

[1] GUIBERT DE NOGENT, *De vita sua*, cartea I, cap. XIV.

[2] *Sancti Bernardi Vita secunda*, cap. 2.

[3] *Os sine requie sacra verba ruminans, De Miraculis*, I, 20 în *PL*, 189 c 887.

[4] JEAN DE SAINT-ARNOUL, *Vie de Jean de Goze, et in morem apis Psalmos tacito murmure continuo revolvens*, în *PL*, 137 c 280.

pietate. Pietatea populară comună este cu siguranță mult mai jos. Aceste povestiri, la fel ca și notițele despre miracole, pun totuși o gravă problemă. Recitarea rugăciunii *Pater noster* nu apare sau este foarte rară. Dacă se întâmpla ca această rugăciune să fie utilizată fără a se menționa numele ei, cazul ar fi la fel de straniu. Trebuie oare să credem că folosirea ei era rezervată pentru liturghie?

Cu atât mai mult nu ar trebui neglijate gesturile și atitudinile corporale legate de rugăciune, pentru că aceste comportări exterioare spun mult despre evlavie. Textele sunt deosebit de zgârcite cu informații asupra acestui subiect. Iconografia pare mai explicită. Fără a afirma caracterul său realist, pare evident că diversele figurări nu pot reprezenta atitudinile rugăciunii decât făcând apel la gesturi familiare și perfect lizibile pentru contemporani, chiar dacă intră o parte de convenție în concepție și schematism în execuție[1].

Gesturile reprezentate lasă impresia unei evoluții a cărei semnificație nu se apreciază cu certitudine. În antichitatea creștină, atitudinea normală a rugăciunii este cea a orantei. Creștinul care se roagă stă în picioare, cu brațele ridicate și palmele deschise. Nimic nu ne permite să ne gândim că această poziție a fost abandonată. Fecioara Maria, imaginea rugăciunii perfecte și continui, este adesea reprezentată în această atitudine în secolele al XI-lea și al XII-lea. Este cazul într-un medalion de la Sant'Angelo in Formis, de lângă Capua, într-un ciclu de fresce din anii 1070, foarte marcat de inspirația bizantină. Se întâmplă același lucru la Saint-Chef en Dauphiné, unde Fecioara este înconjurată de îngeri. Într-un vitraliu din catedrala din Strasbourg, ea este în același timp așezată pe tron și orantă, dacă se privește poziția mâinilor sale. Această figurare mixtă pare destul de frecventă. Sfinții reprezentați în picioare pot avea aceeași semnificație dacă au mâinile deschise. Este cazul papei Sfântul

---

[1] FR. GARNIER, *La langage de l'image* [828].

Clement din fresca de la bazilica din Roma care i-a fost consacrată. Această atitudine este comună încă la începutul secolului al XIII-lea, cum se poate vedea într-o miniatură reprezentând trei călugări dominicani în rugăciune[1]. Această expresie conține variante și derivații. Astfel, Enoch, în stare de extaz, din bolta abațialei de la Saint-Savin, este în picioare, cu brațele întinse spre cer, aproape pe verticală.

Adorația se exprimă cel mai bine printr-o înclinare profundă până la jumătatea corpului. Îngerii Apocalipsei de pe portalul de la Saint-Savin ilustrează bine această atitudine. O regăsim la oameni. Așa este profetul Ieremia, în absida bisericii de la San Vincenzo da Galliano din Lombardia. Liturghia concretă pare să facă adesea loc acestui gest de profund respect. Este în orice caz foarte deosebit de prosternări și mătanii.

Atitudinea cea mai răspândită este cea pe care o iau bărbații și femeile pe care îi vedem în genunchi sau sprijiniți pe călcâie, străduindu-se să prindă picioarele unui personaj aflat în picioare sau așezat. Acest gest de umilință poate avea mai multe semnificații. Marchează respectul datorat unui superior, cererea unei binefaceri, penitența și în sfârșit adorația. Pentru profan postura este cu totul explicită. De altfel, textele fac mențiunea acestui lucru în multe ocazii. De exemplu, episcopii, în împrejurări grele, se aruncă la picioarele regelui pentru a sprijini o cerere insistentă[2]. Același gest reluat în contextul rugăciunii își păstrează caracteristicile esențiale. Cu toate acestea, personajele îngenuncheate astfel au palmele deschise. Așa se întâmplă cu împăratul Conrad al II-lea și cu împărăteasa Gisela, la picioarele lui Christos în glorie, din Evangheliarul lui Henric al III-lea, operă execu-

---

[1] Miniatură publicată de M. H. VICAIRE, *Saint Dominique de Caleruega*, Paris, 1955, p. 192.

[2] *Procidentes autem episcopi ad pedes regis, himiliter supplicabant ei, Fragmenta Gaufridi*, § 5.

tată la Echternach, la mijlocul secolului al XI-lea[1]. Acest ultim detaliu nu este fără semnificație, deoarece această atitudine pare o recunoaștere a grandorii lui Dumnezeu și nu o implorare.

De altfel este vorba despre mătanii și prosternare, gesturi de scurtă durată și nu de o ședere îngenuncheată semnificând o rugăciune insistentă[2]. Acolo unde apare această din urmă atitudine, cel care se roagă având mâinile împreunate sau încrucișate, se pare că imaginea ilustrează penitența[3]. Această poziție corporală, foarte specifică, rămâne rară până în secolul al XII-lea.

Când facem analiza și în ciuda sărăciei documentației, gestica rugăciunii apare, grație imaginii, mai variată decât a devenit după aceea. Diversitatea se explică printr-un simț mai acuzat al rolului corpului în exprimarea evlaviei. De aceea pare destul de firesc ca diversele atitudini să fi căpătat un sens specific. Nu se cântă laude lui Dumnezeu în poziția pe care o iau cei care îi solicită favoruri sau care se recunosc păcătoși și vinovați. Gestul și tonalitatea rugăciunii sunt în strânsă corelație.

În mânăstiri și printre clericii supuși rânduielii, rugăciunea personală este de departe mult mai răspândită decât în toate celelalte medii. Este acțiunea instituțiilor. *Regula* Sfântului Benedict este totuși discretă și puțin constrângătoare în legătură cu acest subiect. Ea indică modalitățile rugăciunii particulare în paraclis, fără a incita expres la această practică. „Dacă se dorește să se roage în secret, cu sine, să se intre și să se roage fără zgomot, nu cu glas tare, ci cu lacrimi și râvnă din suflet“[4]. Inspirația evanghelică a textului este evidentă. Se impune totuși să remarcăm că acest pasaj nu evocă decât unul din aspectele devoțiunii. Slujba, *lectio divina* sunt deopotrivă

---

[1] *Evangheliarul lui Henric al III-lea*, mss Escorial, vitrina 17, fol. 2 v.

[2] E. BERTAUD, *Génuflexions et métanies*, în *Dic. de Spiritualité*, t. VI.

[3] *Ibid.*

[4] *Règle de saint Benoît*, cap. 52.

rugăciuni, la fel ca și meditația care poate rezulta. În mânăstiri, experiența este mai mare și se amestecă cu diferite exerciții. Pioșenia personală rezultă din acest ansamblu. Ea trebuie să conducă la o formă de perfecțiune religioasă în care gesturile, cuvintele și gândurile nu încetează să fie îndreptate spre divin. Această stare este numită în mod obișnuit viață contemplativă. Cei mai experți dintre clerici și călugări nu ignoră nimic despre un asemenea subiect.

Este vorba despre viața spiritului și sufletului, ceea ce îndepărtează încă de la început lumescul și preocupările mundane. Antichitatea care cunoscuse foarte bine, este adevărat sub alte forme, o asemenea ambiție, lasă moștenire în același timp cuvintele și practica. Luarea în considerare a realităților superioare și a principiilor abstracte condusese filozoful la cunoașterea prin intelect și spre o viață "teoretică", adică speculativă. Căutarea divinului presupune, în prealabil, același efort de elevație a spiritului și de discernământ. Ea ajunge la aceeași împăcare în contemplație a adevărurilor descoperite. De aceea termenul *theoria* este adoptat foarte devreme pentru a desemna viața contemplativă[1]. Medievalii folosesc deopotrivă și termenul *speculatio*, care înseamnă desemnarea vieții spiritului printr-un cuvânt care ține seama de vizual, lăsând totodată să planeze intermediarul oglinzii. În sfârșit, *contemplatio* are exact același sens, din moment ce cunoașterea vine, încă o dată, de la vedere[2].

Orientării sufletului către divin, ce definește atât de bine avântul vieții contemplative, se impune să-i adăugăm întregul vocabular al meditației. Este vorba despre o activitate spirituală cu totul interioară, mai puțin subtilă și care nu-și sesizează scopul în afara sinelui. Există, în acest registru de semnificație, un lent și obscur progres și

---

[1] L. GOUGAUD, *La „theoria" dans la spiritualité médiévale*, în *Revue d'ascétique et de mystique*, 1922, pp. 381-394.

[2] J. LECLERCQ, *Etudes sur la vocabulaire monastique* [836], p. 80 și urm.

mult mai puțină iluminare. Acest demers mai greoi se hrănește din textele sacre, din tratatele teologice și din învățătura primită în mânăstiri. Acest drum este acela al unei întregi vieți. Poate fi un dialog interior sau o meditație îndelungată. În mijlocul acestei acțiuni, îndelungată și anevoioasă, apare deodată experiența mistică cu ceea ce are ea pătrunzător și neașteptat. O oarecare particularitate de limbaj ne poate deodată dezvălui amploarea descoperirii. Cutare autor care vorbește despre Dumnezeu ca despre un *Dominus* înlocuiește subit acest termen prin acela de *sponsus*, exact în momentul când tratează despre roadele contemplației[1].

În secolele al XI-lea și al XII-lea, problemele specifice vieții spirituale sunt abordate într-o literatură specifică de care se folosesc, în principal, călugări și canonici supuși rânduielii, fiecare referindu-se la experiența profesorilor din congregația sa privată și folosind de preferință lucrări scrise de ei. Datorită acestui fapt, există veritabile școli de viață spirituală cu propriile lor caracteristici. Istoria spiritualității a constat multă vreme din descrierea diferitelor orientări a fiecăreia dintre ele, străduindu-se să le situeze în cadrul unei evoluții generale. Pentru aceasta se luau în considerare personalitatea celor mai mari autori și orientările religioase ale familiei monastice sau canoniale căreia îi aparțineau[2].

Aceste opere pun de fapt probleme mult mai fundamentale care determină interogarea asupra sensului însuși al evoluției spirituale a creștinătății occidentale. Sub titlurile cele mai diverse, aceste opere sunt cel mai adesea tratate asupra meditației și a contemplației. Ele devin foarte numeroase încă de la începutul secolului al

---

[1] Acest pasaj se găsește în *Lettre sur la vie contemplative* a lui GUIGUES I CARTUZIANUL, ed. E. Colledge și J. Walsh, Paris, 1970, pp. 96-98.

[2] Este cazul lucrărilor clasice. P. POURRAT, *La spiritualité chretienne*, t. II: *Le Moyen Age*, Paris, 1924; J. LECLERCQ, F. VANDENBROUCKE, L. BOUYER, *Histoire de la spiritualité* [135].

XII-lea. Desigur că se impune să se hrănească spiritele și inimile prin expunerea fără încetare a diferitelor aspecte ale misterului creștin. De asemenea este necesar să fie călăuziți aceia care înaintează pe această cale prin stabilirea etapelor și avansarea, în scopul ca nimeni să nu fie înșelat. Cele două aspecte ale acțiunii nu sunt totdeauna distincte, mai ales atunci când este vorba despre o învățătură orală, revăzută, corectată și completată de autor.

Comparativ cu această sumedenie de meditații, rugăciunea propriu-zisă pare să rețină mai puțin atenția. Legătura dintre recitarea Psalmilor sau a altor formule fixate de tradiție și rugăciunile personale nu pare evidentă. Există întrebări asupra acestui aspect[1]. În plus, rugăciunea particulară se îndreaptă către cerere, oricare ar fi forma acesteia. Arta de a se ruga este prin urmare în intenția sa cu totul diferită de căutarea spirituală. Evident că ne putem pune aceeași întrebare în legătură cu slujba divină. S-ar impune să ne întrebăm în legătură cu importanța unei spiritualități derivate din liturghia oficială în mediile monastice și canonale[2]. Se pare că în istoria spiritualității occidentale a fost un moment în care slăvirea lui Dumnezeu, celebrată cu splendoare într-o slujbă atât de somptuoasă pe cât este cu putință, creează din punct de vedere psihologic pasul spre meditație și spre contemplație. Este vorba aici despre o ușoară schimbare, dar de cel mai mare interes, deoarece arată că experiența spirituală și mistică trece în cea mai mare parte printr-o căutare individuală și se hrănește mult mai puțin din rugăciunea oficială a Bisericii. Există, și la acest nivel, descoperirea individului dacă nu a subiectivității. Înmulțirea tratatelor despre contemplație este probabil semnul unei descoperiri.

---

1 Este sensul micului opuscul al lui HUGO DIN SAINT-VICTOR *De modo orandi*, în *PL*, 176 *c* 977-987, unde toate aceste chestiuni sunt abordate.

2 J. LECLERCQ, *Culte liturgique et prière intime dans le monachsime au Moyen Age*, în *Maison-Dieu*, 1962, nº 69, pp. 39-55.

În interiorul vieții supuse rânduielii condusă de instituții și de cutume bine stabilite, se localizează o căutare spirituală și mistică ce este un destin individual. În vreme ce mânăstirea se referea la prima comunitate creștină de la Ierusalim, străduindu-se să îi adopte principiile și spiritul, viața spirituală găsește un model în Maria. Ideea este dezvoltată încă din secolul al IX-lea. Sfântul Odilon îi dă o amploare mai mare. El consideră că Maria se află la confluența dintre viața activă și viața contemplativă, eminentă în prima ca și în cealaltă. Ea nu încetase niciodată să-și slujească fiul. Tăcerea sa, rezervarea sa și dragostea sa făceau din ea idealul unui contemplativ în căutarea lui Dumnezeu. Viața Fecioarei se impune, nu în misterul creștin, unde este recunoscută de multă vreme, ci în spiritualitatea vie și în sensibilitate. Tot ce există discret și ascuns în contemplație găsea mulțumită acestui model o justificare completă.

În sfârșit, nu s-ar putea părăsi istoria pietății fără să recunoaștem că mistica este o lume rezervată acelora care pot intra aici fără piedici. Istoricul nu are acces aici decât prin mica poartă punând întrebări care probabil nu sunt cele mai importante. El se străduiește să inventarieze vocabularul, să înțeleagă jocul de metafore care permite exprimarea realităților dificil de stăpânit. El confruntă cuvintele, temele și mișcările afective. El se străduiește să perceapă diferențele de tonalitate ce diversifică experiențele. Aici Christos crucificat se află în centrul emoției, dincolo este soțul sufletului. Mistica se exprimă cel mai bine prin comentariile despre Cântarea Cântărilor, deoarece argumentul acestei cărți din Biblie permite toate variațiile despre elanul sufletului îndrăgostit. În acest domeniu Guillaume de Saint-Thierry și Sfântul Bernard, pentru a nu vorbi decât despre cei mai mari, știu să exprime culmea a ceea ce este sublimul[1]. În contextul secolului al XII-lea, ocupat în întregime de dragoste, accentul

[1] E. GILSON, *La théologie mystique* [632].

misticilor este indispensabil pentru o apreciere justă a totalității experienței umane.

E. CULTURA ȘI ROLUL SĂU

Dacă ar fi suficient, pentru a pune în evidență rolul culturii în pietate, să remarcăm că, până la sfârșitul secolului al XII-lea, aproape două treimi din lucrări sunt scrise de călugări și restul are ca autori episcopi și canonici, chestiunea ar fi repede înțeleasă. Problema nu se află aici, din moment ce monopolul clericilor asupra expresiei scrise este un fapt stabilit de multă vreme. Adevărata problemă este de a ști ce rol specific joacă viața intelectuală în pietate și de ce toate mișcările reformatoare se pot prevala de sprijinul său. Nimeni nu pune la îndoială evidența istorică a acestei legături dintre cele două fenomene. Totuși nu este simplu să ne dăm seama de motivații, de căi și mijloace și, în sfârșit, de rezultate. Amestecul de fapte religioase cu cele intelectuale poate că face zadarnică sau indiscretă căutarea fenomenului motrice, oricare ar fi afirmațiile contemporanilor. Specificul unei integrări bine făcute este exact de a rezista la analiză.

Arta literară cea mai umilă, gramatica, este promovată foarte devreme la rangul mijloacelor de mântuire. Asupra acestui subiect, Smaragdus, abate de Saint-Mihiel, în prima jumătate a secolului al IX-lea este dintre toți contemporanii cel mai explicit. El face elogiul acestei științe într-un poem ce servește drept prolog pentru lucrarea sa despre gramatică. „Aici, scrie el, veți găsi această măsură de aur ce vine din cer și cu care ne-a gratificat însuși Sfântul Spirit. Aici ne povestește el marile acțiuni ale Patriarhilor, aici unde rezonează lirismul Psalmilor: această carte mică este plină de daruri sacre; conține Scriptura. Este parfumată cu gramatică. Or, Scriptura ne învață să căutăm Împărăția lui Dumnezeu, să ne desprindem de

pământ, să ne ridicăm cât mai sus. Ea promite tuturor celor preafericiți aceste binefaceri cerești: să trăiești cu Domnul, să locuiești mereu cu el. Prin urmare gramatica, prin bunătatea lui Dumnezeu, acordă mari binefaceri acelora care o citesc cu grijă"[1].

Această fervoare pentru gramatică derivă direct din locul recunoscut Sfintei Scripturi în căutarea mântuirii. Preambul indispensabil pentru lectura singurei cărți ce contează cu adevărat pentru destinul omului, ea este gratificată parțial cu meritele care decurg de aici. Un asemenea transfer nu are nevoie de multe explicații, la acest prim nivel de evidență, cel puțin. Cine nu cunoaște gramatica este în afara stării de luare la cunoștință a Revelației. Totuși rămâne faptul că asemenea afirmații incită la interogații despre locul respectiv ce este făcut textului scris, acelorași cuvinte proclamate, în sensul pe care îl dezvoltă ei și la lecțiile de doctrină și morală pe care cititorul le poate lua ca pe tot atâtea roade bune ale pietății. Pentru Moderni, este cât se poate de evident că numai lecțiile Scripturii perfect integrate științei și comportamentului pot avea o virtute religioasă. Singurele care contează sunt viața morală și viața spirituală. Nimic nu dovedește că se întâmplă același lucru în această direcție în epoca carolingiană și în secolele ce urmează. Efectele benefice ale Scripturii nu se limitează la această transformare interioară a omului sub controlul propriei sale conștiințe. Caracterul sacru al textului este ca și independent de utilizarea care i se poate da. El se răsfrânge asupra pergamentelor ce îl poartă și asupra cărților care sunt decorate ca relicvele ce conțin rămășițele unui sfânt[2]. Dacă se continuă această comparație, gramatica ce permite citirea este ca și atingerea ce înlesnește cap-

---

[1] *MGH*, *Poet. Lat.*, I, 607, text tradus și citat de J. LECLERCQ, *L'amour des lettres* [158], p. 48.

[2] Sfântul Francisc împarte ca relicve pagini din Evanghelii și înțelege să culeagă cuvântul lui Dumnezeu de acolo de unde se află scris.

tarea forțelor sacre ce sălășluiesc în relicve. Miracolul este aici cu totul spiritual, el nu aduce însănătoșirea, ci deschide porțile cerului.

Dacă vom continua același raționament, poate să reiasă că liturghia care este în principal proclamarea de formule sacre, *lectio divina*, și chiar cunoașterea mai discursivă a Scripturii pot avea o virtute constitutivă a spiritualității. Lectura Bibliei are ceva din forța sfintelor taine, deoarece ea sanctifică spiritul. În faimosul text despre cele patru componente ale divinului, Radulfus Glaber scrie: „Există patru Evanghelii, ce constituie în spiritul nostru lumea superioară; există tot atâtea elemente ce stabilesc lumea interioară, există de asemenea patru virtuți ce vin în fruntea tuturor celorlalte"[1]. Desigur că nu putem aștepta de la acest cronicar o formulare riguroasă și nu trebuie să considerăm în litera lor simetriile aproximative. Totuși, concepțiile lui Glaber par revelatoare pentru această capacitate pe care Scriptura o poate avea în însăși nașterea spiritualității. Este, desigur, ceea ce înțelege el exact prin Evanghelie care pune aici cel mai mult probleme. Se pare că poate fi vorba despre doctrină ce deschide spre cunoașterea lui Christos și care își stabilește prezența în sufletul omenesc. Știința fondează pietatea într-un mod radical.

De o manieră mai generală, întregul statut al culturii decurge dintr-o afirmație reluată fără încetare. Știința se învață în cartea Naturii și în cea a Revelației. Și una și cealaltă sunt opera lui Dumnezeu. Într-un caz este vorba despre creație, în celălalt despre răscumpărare. Această simetrie este dezvoltată din plin de aproape toți autorii. Întreaga știință este bună, numai să nu se transforme în eroare, ceea ce este pur omenesc. Păcatul, orbirea prin necunoașterea credinței creștine sunt suficiente pentru a explica aceste devieri. De atunci, orice strădanie de înțe-

---

[1] RAOUL GLABER, *Les cinq livres de ses histoires*, ed. M. Prou, Paris, 1886, pp. 2-5.

legere este o căutare de căi divine. Este o acțiune sfântă oricare ar fi registrul căruia i se adresează. De la optimismul imperial al epocii carolingiene la o apreciere mai exactă a limitelor și a minciunilor, evoluția este sigură. Nimic nu știrbește convingerile de fond.

În sfârșit, rămâne, în acest domeniu, să ținem seama de ceea ce revine teoriilor sufletului. Cunoașterea înseamnă primirea iluminării adevărului. Oricare ar fi efortul omenesc ce intră în această căutare, ea nu reușește fără intervenția acestui soare al spiritelor care este Dumnezeu. Reflectarea asupra sufletului și asupra capacității sale de a primi adevărul face din știință și cultură un bun sublim care, în părțile sale cele mai subtile, este pur divin.

VI
Viața evanghelică și erezia

Nu există creștinism fără referire la Evanghelie și la Iisus Christos. O afirmație de o banalitate atât de provocantă nu este lipsită de consecințe numeroase.

Religia creștină nu este originară din Europa Occidentală și nu are rădăcini în tradițiile sale etnice. Ea a fost introdusă aici prin exemple de viață, o învățătură și o încadrare eficace. În epoca carolingiană, acest fenomen este de dată recentă. Mai mult, nu este decât la început în anumite regiuni. Or, creștinismul se aclimatizează. El se naturalizează în așa măsură încât pătrunde impulsurile religioase cele mai populare, nu fără a face însă concesii mentalităților de origine. Există în Europa Occidentală o viață creștină ce s-a născut din această asimilare. Comportamentul religios pe care îl inspiră este cu totul acceptabil, chiar dacă se acomodează cu deficiențe individuale și cu o anumită lipsă de vigilență cu privire la elementele străine tradiției creștine.

Or, Evanghelia este deopotrivă un text ce are o realitate obiectivă pe care nici una din nevoile vieții nu o poate transforma. Ea rămâne ca normă a Revelației și a vieții religioase, principiu al oricărei reveniri la surse și al oricărei reînnoiri. Literații au acces la ea, fără dificultate, în traducerea latină a Sfântului Ieronim revăzută de Alcuin. În afara acestor cercuri de clerici, limba este un obstacol insurmontabil. Traduceri în limba vulgară sunt făcute și

dau rezultate semnificative încă din secolul al XII-lea. Nu se poate aprecia influența lor[1]. Mediile cărora le sunt destinate aceste lucrări nu pot fi definite cu claritate. Aceste traduceri nu par să se adreseze unor persoane care știu să citească, dar care nu cunosc limba latină, deoarece, după toate aparențele, există foarte puțini din această categorie. Ele slujesc mai curând drept suport scris pentru lecturi sau comentarii făcute pentru folosul neștiutorilor de carte, de clerici ce cunosc și una și cealaltă limbă. Prin recursul la cuvânt, difuzarea temelor evanghelice este considerabil amplificată.

Această transmitere orală leagă Evanghelia de cei care o vestesc. Se înțelege greșit că efortul de a traduce și de a explica Scriptura este fapta clericilor care nu trăiesc ei înșiși potrivit acestei inspirații. Atunci când nu este vorba de o simplă predicare itinerantă, această căutare determină formarea de mici grupuri fervente, în principal în oraș. Ele apar atunci când din mijlocul lor se naște o figură de oarecare importanță sau atunci când sunt suspecți de erezie. Se poate aprecia că cel mai mare număr scapă.

Că o asemenea întreprindere nu este fără risc, succesiunea evenimentelor o demonstrează suficient. Este adevărat că citirea Evangheliei nu este o chestiune atât de simplă pe cât pare la o primă abordare. Pentru că există numeroase moduri de a interoga textul, iar fiecare caută în el ceea ce dorește să găsească. Nimeni, chiar în secolul al XII-lea, nu este în căutare de cunoștințe propriu-zis istorice sau arheologice. Ele sunt deplasate. Cine ar căuta să afle mai mult în acest domeniu s-ar raporta la opera Sfântului Ieronim. Grija pentru exactitate nu merge din-

---

1 G. W. H. LAMPE, *The Cambridge History of the Bible*, vol. 2: *The West from the Fathers to the Reformation*, Cambridge, 1969; S. BERGER, *La Bible franșaise* [142]; P. WUNDERLI, *Die Okzitanischen Bibelübersetsgungen des Mittelalters*, Frankfurt, 1969; H. CLAVIER, *Les versions provenșales de la Bible*, în *Actes du Xe Congrès de linguistique et de philologie romanes*, Strasbourg, 1962, Paris, 1965, pp. 737-750; E. AMANN, *Versions de la Bible*, în *DTC*, t. XV.

colo de litera textului[1]. Este deja remarcabil că unele spirite au considerat indispensabilă recurgerea la textul ebraic[2]. Trebuie mai ales să găsești în Scriptură regula de viață ce conduce spre mântuire. Acest proiect, oricât de religios și oricât de lăudabil este în fond, conține o mare parte de subiectivitate, este adevărat că nu mai mult decât în multe din comentariile tradiționale.

Acest recurs la Evanghelie nu este în sine o exigență nouă. Căutarea lecțiilor aplicabile în toate circumstanțele vieții nu contravine cu nimic obiceiurilor monastice. Este posibil numai ca sensul mântuirii să fie ușor modificat. Partea de morală și de comportament cotidian este învingătoare acum asupra vieții spirituale și liturgice. De aceea problemele puse sunt diferite. Totuși, și într-un caz și în altul, preocupările prezente sunt cele care conduc interogația.

În mediile monastice și deopotrivă la clerici, subiectivitatea era încadrată de tradiție. Regulile generale de hermeneutică permiteau situarea sensului spiritual sau a celui moral în cadrul general al unei interpretări de ansamblu. Mai mult, frecventarea scrierilor Părinților și ale altor autori ecleziastici limita inițiativele prea personale. Iar în ceea ce privește grupusculele evanghelice, lipsa de cultură și de formație intelectuală le privează de cunoașterea acestei întregi literaturi. De aceea, din lipsă de înrădăcinare, un anumit literalism tinde să prevaleze, impunând o versiune radicală a Evangheliei.

Este sigur, de asemenea, că cei ce înțelegeau să aibă un acces direct la Sfânta Scriptură erau tocmai cei pe care discursurile tradiționale nu-i mai puteau convinge. Spiritualismul alegoric vehiculat de monahism nu pare apt să răspundă problemelor concrete. Nu spiritul de sărăcie reține atenția, ci sărăcia adevărată și trăită. De aceea evanghelismul nu pare să se fi născut pur și simplu

---

1 J. GRIBOMONT, *Conscience philologique chez les scribes du haut Moyen Age*, în *La Bibbia* [170], p. 665 și urm.

2 Prologul Bibliei lui Etienne Harding aduce exact la cunoștință *veritas hebraica*. Cazul nu este unic.

din descoperirea unui text, oricât de bogat și oricât de profund ar fi. Este o schimbare globală. Situațiilor inedite le corespunde un mod nou de a trăi și de a se referi la Evanghelie.

A. ALEGEREA EVANGHELICĂ

Aprecierea exactă a schimbării comportamentului moral și a mentalităților religioase antrenată de o mai bună cunoaștere a Noului Testament este o acțiune destul de anevoioasă. Chiar astăzi, istoricul nu are perspectiva faptelor, pentru că evanghelismul a reușit atât de bine în Europa Occidentală, încât pare improbabil să găsim urma vreunei stări de spirit anterioare și diferite. Pare încă și mai de neconceput să recunoaștem o valoare atitudinilor și punctelor de vedere repudiate de reformatorii din secolele al XI-lea și al XII-lea. Mentalitățile moderne îi datorează atât de mult lui Francisc din Assisi, încât ar fi neașteptat să fii echitabil cu predecesorii săi. Este greu de imaginat că ar fi putut exista un creștinism legitim și destul de diferit.

Or, variațiile mentalităților nu pot fi manifeste decât pentru perioade destul de lungi, prin compararea unui punct de plecare cu un rezultat. Acest exercițiu nu îi entuziasmează pe istoricii care știu că nici o situație nu este cu adevărat identică alteia, iar orice apropiere este în parte factice. Aceste descrieri, ce fac să iasă la iveală diferențele, lasă adesea în umbră căile și mijloacele, etapele și cauzele.

Cercetări de acest fel impun și alte câteva remarci prealabile, necesare pentru exacta înțelegere a fenomenelor. Comportamentul religios nu este, în sine, cu totul original. Se inspiră din modele propuse de exemplu sau de învățătură. Lasă spațiu larg imitării gesturilor și atitudinilor primite deja. În fiecare caz, se impune să cercetăm referirile pe care le face o mișcare religioasă. Astfel, evanghelismul din secolul al XII-lea nu citează întreaga Evanghelie,

ci, de preferință, câteva pasaje privilegiate considerate utile în mod special. Aceste alegeri sunt, desigur, cu totul semnificative pentru modul de a interoga Scriptura[1]. De aceea, prin simpla schimbare a textelor citate în mod obișnuit, tonalitatea generală a unei mișcări religioase poate apărea foarte diferită.

Creștinismul dă vieții credincioșilor săi un scop care se află în lumea de dincolo. De aceea este imuabil. Adaptarea comportamentelor ține de secol și de oameni. Nu poate fi exclus că într-un context puțin evolutiv, se mențin forme aparent arhaice, pentru că ele răspund totdeauna scopului fixat. Ele rezistă uneori destul de multă vreme pentru a-și da seama de îmbătrânirea noilor atitudini. Coabitarea sensibilităților și comportamentelor diferite este obișnuită în Biserică. Stabilitatea ordinelor monastice vechi ar fi suficientă pentru a o dovedi.

Pentru a aprecia amploarea transformării în aproximativ trei secole, se impune în primul rând să descriem sensibilitatea religioasă a epocii carolingiene. Creștinismul era axat atunci pe mântuire, pe care credincioșii o obțineau de la un Dumnezeu, regele cerurilor, care le împlinea rugăciunile și le acorda iertarea sa. Trebuie să faci parte din poporul său și prin urmare să intri în Biserica sa prin botez. Se impune să-l preamărim, pentru că este atotputernic. Trebuie să-l invocăm și să ne rugăm lui. S-a scris prea mult că, în acele vremuri, creștinii se adresau lui Dumnezeu din Vechiul Testament, judecător înspăimântător și stăpân de temut. Christos nu este absent din texte nici din cucernicie. El însuși este celest, este a doua persoană din Treime. Înviat, el domnește de-a dreapta lui Dumnezeu și conduce lumea ca stăpân și ca mântuitor. Dar sensibilitatea la viața pământeană și trupească a lui Christos este cea care lipsește. Judecând astfel, literații și savanții pun foarte corect accentul pe clipa prezentă. Pentru ei este important că Mântuitorul este lângă Dum-

---

[1] T. MATURA, *Le radicalisme évangelique, aux sources de la vie chrétienne*, Paris, 1978.

nezeu și nu referirile arheologice la viața pe care a petrecut-o el cândva pe pământul sfânt. Această construcție teocentrică este inatacabilă din punct de vedere doctrinar. Poate că îi lipsește căldura umană, dacă o judecăm potrivit normelor de afectivitate ce au prevalat după aceea.

Nu ni se pare necesar să despărțim elaborările clericilor de religia trăită de diferitele popoare care compun Imperiul franc. A te adresa lui Dumnezeu, care este stăpânul cerurilor, al cărui credincios ești, este o atitudine familiară, deoarece nu se discută altfel în privința conducătorilor și a regilor[1]. Pare a fi ușor să treci de la unul la altul. Acești oameni nu par să fi avut vreo aversiune în a se socoti printre clienții sau cei crescuți în spiritul lui Dumnezeu. Aceste sentimente incontestabil superioare pot coabita cu practici superstițioase. A căuta să provoci o intervenție a lui Dumnezeu în cursul evenimentelor, printr-o ordalie sau o minune, se inserează destul de ușor în acest sistem.

Or, convingerilor bine exprimate de savanți le corespund gesturi adaptate. Ideea pe care și-o fac despre Dumnezeu și despre mântuire trebuie să se confrunte cu rugăciunea liturgică și practica sacramentară. Sensibilitatea artistică, în tot ceea ce privește cultul și bisericile, pare în acord strâns cu aceste concepții de fond. Este sigur că morala poate primi o lumină folositoare dacă o plasăm în aceste perspective generale. Pe scurt, viața pământească, în prealabil mizerabilă pentru eternitatea preafericită, se apropie foarte mult de aceasta atunci când, în celebrarea misterelor, oamenii întrevăd strălucirea ordinii cerești căreia îi sunt făgăduiți.

Coerența dintre doctrină, sensibilitate și celebrări pare indiscutabilă. Un asemenea sistem este solid și în consecință durabil. Viața monastică care se dezvoltă în Europa Occidentală în secolele al IX-lea și al X-lea dă acestor doctrine o interpretare pioasă, savantă și ecle-

---

[1] MANUALUL DHUODEI ilustrează în multe cazuri această paralelă. Cf. *Manuel pour mon fils*, ed. P. Riché, Paris, 1975.

zială. Pe baze spirituale atât de limpede definite, se poate duce o viață de o perfecțiune recunoscută.

Nimic nu ne permite să credem că se poate trece de la acest sistem religios la concepții ce dau naștere evanghelismului prin simplă evoluție internă. Confruntarea experiențelor trebuie să fie minuțioasă, dacă vrem să înțelegem cum s-au introdus transformările într-un cadru care nu le reclama.

Formele noi pe care le îmbracă viața religioasă sunt binecunoscute, din moment ce cronicarii le descriu. Aspectele exterioare sunt atât de surprinzătoare, încât sunt imediat relevate. Creștinii în căutare de perfecțiune renunță la bunurile lor și la lume, fără ca, pentru aceasta, să se ducă la mânăstirile vechi și binecunoscute. Preferă singurătatea și o viață mai autonomă. Eremiții, la marginea pădurilor, duc o viață austeră până la sărăcie. Privațiunea îi constrânge la munca manuală, pentru că ei înțeleg să se îngrijească singuri de ceea ce le este necesar. Uneori, se grupează. În grupuri mici, parcurg drumurile predicând și căutându-și hrana. Ei se confruntă cu pericolele publice care îi așteaptă pe străinii ce călătoresc fără escortă. Uneori se transformă în pelerini. Deveniți prea numeroși, deoarece exemplul lor este contagios, se stabilesc într-un loc și întemeiază aici o mânăstire de un stil nou.

Viața itinerantă prin predicare și cerșire pare să exercite o atracție extraordinară. Este, evident, o formă de viață comunitară care se desparte într-un fel de idealul eremitic atât de sesizabil la început. Singurătatea, oricare ar fi importanța ei ocazională, nu este esențialul. S-ar putea face aceeași remarcă în legătură cu rătăcirea de colo-colo și cu predicarea. Este adevărat totuși faptul că anumite comunități devenite stabile întrețin predicatori care pleacă în mod regulat în turneu. Ordinul de la Fontevraud își pregătește întemeierile pentru a se consacra cu plăcere acestei sarcini de evanghelizare. Cei de la Prémontrés nu ignoră nici ei această misiune. În sfârșit, în toate cazurile austeritatea rămâne ca un punct determinant al acestui nou comportament.

Referirile la Noul Testament ale acestui nou mod de viață, sub cele două forme succesive ale sale, de grup itinerant și de comunitate stabilă, sunt explicite. În primul caz, este vorba de trimiterea în misiune a apostolilor și a discipolilor așa cum se face referire în Evanghelii, în cel de al doilea, ceea ce servește drept model este comunitatea creștină primitivă de la Ierusalim. Contemporanii văd, desigur, mult mai puțină opoziție între aceste două tipuri de comportament, decât istoricii. Misiunea este trecătoare și Apostolii trăiesc în comunitatea primitivă. Pe bună dreptate sau nu, la diferiți autori este vorba, și într-unul și în celălalt caz, de o viață apostolică, adică de imitarea a ceea ce Apostolii au trăit cu adevărat, în jurul lui Christos și în prima comunitate la Ierusalim[1].

Fie că este vorba despre monahismul vechi sau nou ori chiar de clerici regulari, există un moment când aceste referiri la Noul Testament devin mai presante pentru a justifica, și la unii și la alții, o existență și un mod de viață. Și anume, în ciuda diferențelor concrete, există o unitate în atitudinea profundă față de stările de perfecțiune. Ceea ce este important este această insistență în invocarea exemplului Apostolilor, pentru că textele nu ne lasă nici o îndoială în legătură cu caracterul istoric al acestei trimiteri, pentru autorii din secolele al XI-lea și al XII-lea. Este un mod de viață trecut ce justifică, la mai mult de o mie de ani după, adoptarea unui comportament. Nu mai este vorba de a celebra, oricât de bine posibil, cultul unui Dumnezeu viu și mare, ci de a-i imita pe Apostolii săi. Referirea are ceva arheologic, oricâtă grijă s-ar pune în sublinierea continuității tradiției.

A aprecia în această problemă schimbarea de atitudine pe trei secole este destul de simplu. Se trece de la celest la terestru, de la o viziune angelică a vieții monastice la o vedere umană. Nu se mai atinge atât de direct spiritualul.

---

[1] L. M. DEWAILLY, *Note sur l'histoire de l'adjectiv: Apostolique*, în *Melanges de science religieuse*, 1946, pp. 141-152.

Condiția de spirit întrupat impune în primul rând mortificarea și moralitatea. Tinde să prevaleze sensul concretului și al istoricului. Este deodată descoperită densitatea realităților. Adunate, toate aceste diferențe dau o altă tonalitate vieții religioase.

Punerea în evidență a două atitudini nu înseamnă luminarea căilor care duc de la una la cealaltă, nici marcarea etapelor, nici reținerea soluțiilor de compromis. Or, istoria reală a vieții spirituale se disimulează în aceste alunecări uneori imperceptibile, pentru a se dezvălui deodată într-o inovație îndelung maturizată.

Argumentul cel mai puternic în favoarea adoptării de referiri apostolice în apărarea și ilustrarea vieții religioase, toate formele confundându-se, pare ieșit din practica imitării. Se știe, fără a mai fi nevoie să revenim aici, rolul pe care îl joacă acest principiu în întreaga religie. Nici o pedagogie nu poate face economia acestui principiu, și cea din Evul Mediu mai puțin decât oricare alta, chiar dacă nu ar fi decât amploarea tradiției culturale moștenite de la antichitate. A imita este o idee familiară tuturor literaților încă din vremurile carolingiene. Viața unui creștin nu se concepe fără referire la sfinți, care sunt tot atâtea modele. În acest domeniu, exemplele pe care le poate oferi Biblia sunt, dintre toate, cele mai irecuzabile[1]. Istoria Sfântă moștenește astfel întreaga tradiție civică a pedagogiei romane, unde caracterele se făureau prin meditația la virtuțile celor mai în vârstă. Se întâmplă la fel la creștini, numai că Scipio lasă locul regelui David sau Sfântului Pavel. Personajele sunt, și într-un caz și în altul, *ad exemplum*[2]. De altfel, în afară de intermedierea în

---

[1] Se relevă de exemplu o suită impresionantă de exemple luate din Vechiul Testament în *Manuel de Dhuoda*. Este vorba, este adevărat, despre o mamă care îi scrie unui fiu a cărui carieră se desfășoară în lume. Modelele apostolice sunt mai clericale.

[2] Vocația *ad exemplum* a personajelor din Istoria Sfântă este tradițională. Este admirabil rezumată de Sfântul Toma atunci când analizează locul istoriei în teologie, *Summa Theologiae*, I qu. I, a. 2.

favoarea credincioșilor lor, ce alt rol se poate aloca sfinților? Din această cauză funcția pedagogică a personajelor este mai aparentă în referirile la Vechiul Testament, deoarece creștinii nu așteaptă de la patriarhi sau de la profeți ceea ce au obiceiul să ceară de la sfinții familiari lor.

Ajuns la acest punct, nu este dificil să explici de ce și cum imitația s-a fixat în principal asupra discipolilor și a apostolilor. Acestea sunt, foarte obiectiv, modelele cele mai sigure. Nu pentru că ei l-au văzut cu ochii lor pe Christos, ci pentru că ei au primit direct învățătura sa și ei sunt stâlpii Bisericii. Este poate mai puțin percepută eminenta sfințenie a Apostolilor, cât locul lor inegalabil în Biserică. Dacă se întâmplă astfel, referirea la discipoli și la Apostoli este fructul unei mai bune aprecieri a Bisericii, a naturii sale și a rolului său. Acest fapt se înscrie în mișcarea lentă de conștientizare de sine, care marchează întreaga istorie a Bisericii, încă din vremurile carolingiene.

O asemenea evoluție nu-i privește pe toți credincioșii, ci doar pe cei care pot fi sensibili la evocarea Bisericii primitive, pentru că au simțul eclezilogic. Aceștia sunt, evident, în primul rând, clericii și călugării, ei fiind primii ce pot trece de la o percepere directă a sacrului la ideea unei comunități creștine întemeiate pe învățătura și viața Apostolilor[1]. Exemplul lor este după aceea în măsură să antreneze adeziunea unui număr mai mare.

Imitarea Apostolilor nu este în sine fără consecințe. Ea tinde să promoveze un comportament general, prin referirea la un model eminent și trecut. Asceza, munca manuală, predicarea, cerșetoria, și chiar simple gesturi exterioare se pot reclama direct de la Apostoli sau din învățăturile Evangheliei, luate în litera lor. Cuvintele pe care Iisus le adresează discipolilor în momentul când îi trimite în misiune pot deveni regula implicită a unui comportament[2]. Nu

---

1 G. MICCOLI, *Ecclesiae primitivae forma*, în *Studi Medievali*, 1960, pp. 460-498.

2 M. H. VICAIRE, *L'imitation des Apôtres* [616].

prea se vede ce autoritate s-ar putea opune aplicării spontane a unui asemenea program. Aceste inițiative nu sunt fără risc, istoria ne arată acest lucru fără echivoc.

Imitarea Apostolilor tinde să facă să predomine un comportament concret față de o liturghie celebrată spre preamărirea lui Dumnezeu, chiar dacă aceste două aspecte ale vieții religioase nu se exclud unul pe celălalt. Moralitatea devine norma de viață și este prevalentă față de obligațiile cultului sau ale regulii. Instituțiile nu au valoare decât în măsura în care asigură difuzarea noului ideal de viață. Există o reevaluare internă a tuturor organismelor Bisericii, pe baza convingerilor căpătate prin această referire la Apostoli[1]. Evanghelismul se impune ca o evidență și lasă în urmă celelalte comportamente religioase.

Această alegere evanghelică, ce transformă într-un mod atât de radical mentalitățile religioase, se inserează într-un context global. Este limpede că apariția conștiinței individuale favorizează apariția percepției morale. Sentimentul păcatului sporește exigențele acesteia. La rândul său, descoperirea naturii face să se întrevadă ponderea realităților. Lumea, carnea, puterea și banii se prezintă ca tot atâtea constrângeri imposibil de exorcizat printr-o simplă liturghie. Moralitatea în revendicările sale abrupte se sprijină pe realități dure și aspre. Tensiunea internă este mai violentă. Cei care înțeleg să urmeze căile Evangheliei se supun unei asceze mai radicale și mai brutale decât înainte. Un anumit umanism spiritual, foarte conștient de toate valorile umane, pare să ilustreze virtuțile unei alte epoci și rezistă cu dificultate la ofensiva spiritului nou[2].

---

[1] În acest spirit trebuie să citim *De consideratione* a SFÂNTULUI BERNARD care trece Biserica prin furcile Evangheliei. Cf. I. DA MILANO, *Vita evasngelica e vita apostolica nell'azione dei riformisti sul papato del secolo XII*, în *Problemi di storia della Chiesa*, Milano, 1976, pp. 21-72.

[2] Tentativele de reformă prezente la Cluny în jurul lui Petrus Venerabilis arată că noua stare de spirit câștigă mânăstirile cele mai tradiționale. G. CONSTABLE, *The monastic policy of Peter the Venerable*, în *Pierre Abélard* [659], pp. 119-138.

B. IMITAREA LUI CHRISTOS

Imitarea Apostolilor înseamnă regăsirea cu ajutorul Sfântului Duh a fervorii Bisericii primitive. Înseamnă adoptarea unui mod de viață care are prestigiul antichității și al autenticității. Acest scop este afișat în mod deschis în textele ce contribuie la elaborarea statutului canonic al canonicilor regulari[1]. La drept vorbind, reînnoirea prin rechemarea celei mai vechi tradiții este de la începuturile reformei gregoriene un fapt comun. Este sigur că se înțelege, în același timp, prelungirea Bisericii, ai da o nouă tinerețe și a o face să-și regăsească forma originară. Această conjugare a unui prezent foarte viu deschis spre îndrăzneli cu o voință de înviere a unui trecut cunoscut într-un mod aproximativ, conferă acestei căutări tensiunea și echilibrul său.

Vita apostolica era o expresie tradițională în limba ecleziastică pentru a desemna un mod de viață recunoscut de multă vreme. Ea desemnează un ansamblu de cutume și de dispoziții ce conduc comunitățile de clerici regulari. Această instituție fusese laborios pusă la punct de episcopi și concilii[2]. Or, îndelungata coacere a fervorii religioase, care suscită o părere preconcepută despre imitarea Apostolilor, depășește într-o măsură însemnată mediile canonice. Este o mișcare ce privește totul, în aceeași măsură pe eremiți ca și pe călugări. Or, un mod de viață se poate reclama de la Apostoli și să țină seama de tradițiile sale. Acolo se află preocupările care se înrudesc cu cele care inspiră regulile monastice. Există o tendință generală, după o spontaneitate oarecum anarhică, de co-

---

1 CH. DEREINE, *L'élaboration du statut canonique des chanoines réguliers, spécialement sous Urbain II*, în *RHE*, 1951, p. 546 și urm.

2 E. MORHAIN, *Origine et histoire de la Regula canonicorum de saint Chrodegang*, în *Miscellanea Pio Paschini*, t. I, Roma, 1948, pp. 173-185.

dificare și de legiferare[1]. Chiar dacă este anacronic pentru aceste vremuri să vrei să opui inspirația și instituțiile, există, în ciuda oricărui lucru, o oarecare dificultate în a extrage din Evanghelie un text care să se înrudească cu o regulă, iar o compilație de pasaje din Noul Testament nu este juridic eficace în toate ocaziile. Voința, clar neechivocă, de a uni în același subiect evanghelismul cu tradiția instituțională conduce la acțiuni disparate, care rezistă cu greu și care sunt adesea în transformarea[2].

Vita apostolica, în ciuda reînnoirii evanghelice, păstrează savoarea unei instituții. Există un gen de viață căruia i se poate adăuga o spiritualitate[3]. Or, ceea ce contează este comportamentul individual, mult mai mult decât cadrul de viață sau cutumele. Pe scurt, voința de a trăi în maniera Apostolilor conduce iremediabil la luarea în considerare a povestirilor evanghelice despre micul grup de discipoli ce l-au înconjurat pe Iisus în timpul peregrinărilor sale în Iudeea, Samaria și în Galileea. Acest model exercită o extremă atracție, o adevărată fascinație. Toți cei care parcurg drumurile în mici cete predicând și cerșind se gândesc că acționează precum Apostolii și precum Christos însuși. Există un mimetism al gestului, însoțit după toate aparențele de sentimente foarte elevate, care trece drept evanghelism. Acești noi apostoli înfruntă de-a lungul drumurilor privațiunile, oboseala, persecuția, ceea ce îi încurajează în scopul lor, pentru că ei pot vedea în aceasta împlinirea cuvintelor lui Iisus prin urmașul discipolilor săi. Dar, adesea, există numai ascetism și nimic mai mult. În contextul acesta viața aspră și dură

---

[1] Astfel papa Urban al II-lea face din însoțitorii lui Robert d'Arbrissel la La Roë, canonici supuși *Regulii* Sfântului Augustin.

[2] Această ambiguitate este caracteristică primei *Reguli* franciscane, care se străduiește să dezvolte textele evanghelice, D. FLOOD W. VAN DIJK, T. MATURA, *La naissance d'un charisme*, Paris, 1973.

[3] J. LECLERCQ, *La spiritualité des chanoines réguliers*, în *La vita commune* [488]. t. I, pp. 117-135.

nu mai este o simplă detașare de lume, ci este semnul revelator al adevăratului discipol și al evanghelismului. Semnificația este foarte diferită.

Gesturile par legate de Evanghelie și de însuși Christos, ceea ce le conferă o dimensiune pe care n-ar fi putut-o căpăta prin ele însele. *Vita prima* a Sfântului Bernard este construită pe acest principiu. Cuvintele și atitudinile abatelui de la Clairvaux trimit fără încetare la Evanghelii. De fiecare dată când un gest miraculos împrumută vreo trăsătură din Noul Testament, biograful subliniază acest lucru. Bernard îi vindecă pe orbi cu salivă, precum Christos. Întinde mâna spre bolnavi și îi atinge, ca și el. Comandă infirmilor. Acestor asimilări foarte fățișe vin să li se adauge altele. Bernard și însoțitorii săi prin străbaterea țării îl evocă inevitabil pe Iisus și discipolii săi. În toate ocaziile, abatele de la Clairvaux ocupă în aceste comparații locul lui Christos. Or, *Vita prima* înțelege să aducă proba eminentei sfințenii a personajului. Este cât se poate de evident că această constantă referire contribuie la aceasta și îi conferă o versiune destul de nouă, în care imitarea lui Christos este subînțeleasă.

Ceea ce ne permit studiile să constatăm este în primul rând un fapt hagiografic și literar. Biografii Sfântului Bernard cunosc destul Noul Testament pentru a-și umple textul cu aluzii. Ar fi atunci o mărturie asupra unei mentalități și nimic mai mult. Ar rămâne de știut dacă Bernard are conștiința că face gesturile lui Christos. În acest domeniu, nici o verificare nu este absolut probantă. Nu se poate exclude fenomenul literar, și aceasta nu din cauză că există câteva diferențe între autori. Reiese deopotrivă cât se poate de firesc că Bernard calchiază în atitudinea sa, ca și în cuvintele sale, exemplul lui Christos.

Folosirea unor subtile comparații îndelung purtate pe parcursul unei biografii nu conțin nimic rar. Este un procedeu literar bine cunoscut autorilor, care îl manevrează mai mult sau mai puțin fericit. Prezentarea unui personaj sub trăsăturile unui persecutat sau ale unui slujitor suferind sau chiar ale unui rege salvator poate, deopo-

trivă, conține mai multe aluzii christologice. În acest domeniu în care învățații Evului Mediu sunt de o abilitate deconcertantă, Modernii lasă să se piardă o parte din substanță. Subtilitatea evocărilor poate deconcerta. Trebuie să înțelegem foarte bine că este vorba aici despre o dimensiune normală a inteligenței medievale.

La drept vorbind, tema imitării lui Christos se afla în faza încercărilor. Ea se elabora prin intermediul comparațiilor, a gesturilor și a oricăror feluri de sugestii, unde este dificil să se distingă contribuția literaturii. Nu exista încă axa normală a comportamentului creștin. În contextul descoperirii evanghelismului, apare o dimensiune nouă a vieții, la capătul aprofundării ascezei. Referințele la Christos sunt utilizate spontan și nu fără o oarecare naivitate. În secolul al XII-lea, nimeni nu poate aprecia toate dezvoltările acestor teme. Ele se impun ca idei simple și evidențe superficiale.

Imitarea lui Christos se impune în maniera cea mai convingătoare prin meditația asupra săracilor și sărăciei. Evanghelia spusese esențialul în câteva cuvinte. Iisus ne învățase că tot ce era făcut în favoarea săracilor și a nefericiților se adresa direct lui. Credincioșii trebuiau să știe să-l recunoască sub trăsăturile lor. Asimilarea era în acest text clasic puternic sugerată și incita la practicarea operelor de ajutorare și de caritate. La mai mult la trei secole după aceea, această identificare este în continuare admisă. Atunci când Martin dă jumătate din mantia sa unui sărac gol, un vis îi confirmă că este vorba despre Christos. Această tradiție, atestată cât se poate de bine încă din antichitate, conferă un fundament religios incontestabil oricărui ajutor adus celor în nevoie. Sensul său originar nu pare să fi conținut alte semnificații.

Or, în mediile cele mai marcate de evanghelism, atitudinea față de sărăcie se schimbă. Cu certitudine că este totdeauna bine să dai ajutor semenilor. Totuși, este liber adoptată poziția cerșetorilor, a săracilor goi și a altora aflați în mizerie. Prin alegere deliberată, unii, după ce au renunțat la bunurile lor, au recurs la caritatea credin-

cioșilor, fie că sunt eremiți, pelerini sau predicatori itineranți. Valdo procedează astfel. Viața Sfântului Alexis este o aventură de acest gen, complicată de prezența unui cerșetor în propria sa familie. Pe scurt, acest mod de a trăi, codificat de Ordinele Cerșetoare în secolul al XIII-lea, apare într-o manieră spontană sau organizată în secolul al XII-lea.

Această alegere necesită o justificare. În mediile cele mai sensibile la mizeria omenească, adoptarea sărăciei evită eliminarea din lume a săracilor. Înseamnă împărtășirea condiției lor. Nu se poate exclude o asemenea motivație. Ea intră numai parțial, în atitudinea anumitor fondatori de Ordine și de mânăstiri. Francisc din Assisi își determină frații să se numere printre cei mai sărmani și să rămână la acest nivel. Alții justifică, fără mare dificultate, cerșetoria predicatorilor itineranți prin necesitățile slujirii cuvântului. Orice posesiune ar fi o piedică pentru misiunea lor. Ceea ce dau credincioșii cu această ocazie este o plată cuvenită. În plus, superioritatea operelor spirituale asupra oricărei munci manuale este atât de bine recunoscută, încât alegerea se impune de la sine, imediat ce ascetismul cedează evanghelizării ca preocupare esențială. Adepții lui Pierre Valdo (valdensii), care, din acest motiv, refuză să se ocupe de activități servile, trăiesc în cerșetorie. Frații Predicatori, care adoptă un mod de viață foarte asemănător, fac la fel, reluând parțial aceeași argumentație[1].

Exigențele materiale și spirituale ale apostolatului, voința de a aparține comunității de săraci și dorința de a duce o viață simplă și umilă nu pot explica în întregime această alegere a sărăciei[2]. Motivelor pozitive sau practice pe care toate aceste mișcări evanghelice știu să le expună

---

[1] M. H. VICAIRE, *Rencontre à Pamiers des courants vaudois et dominicains*, in *Vaudois* [849], pp. 163-192.

[2] B. M. BOLTON, *The poverty of the Humiliati*, D. FLOOD, *Poverty* [854], pp. 52-59; CH. TOUZELLIER, *La pauvreté, arme contre l'albigéisme, en 1206*, in *Revue d'Hist. des Religions*, 1957, pp. 79-92; reluat în *Hérésie* [869], pp. 189-203.

perfect li se adaugă un altul, cu totul fundamental, pentru că dă o nouă versiune doctrinelor tradiționale, adaptată spiritului caracteristic pentru sfârșitul secolului al XI-lea și secolul al XII-lea. O dată în plus, identificarea lui Christos cu săracii furnizează axa argumentației. Cel care în mod voluntar alege în această lume sărăcia se pune concret în situația celor nenorociți și a celor privați, care îl reprezintă pe Christos. Asimilarea sugerată de Evanghelie și aprofundată de întreaga literatură ecleziastică funcționează din plin. Acela care procedează astfel îl întâlnește pe Christos prin cei care îi seamănă. De aceea trebuie mai puțin, în acest moment, să dai de pomană săracilor, chiar dacă această acțiune este mereu de lăudată, cât să trăiești ca ei, pentru a deveni o imagine a lui Christos. Caracterul concret al moralității și al spiritualității din acele vremuri angajează la o comportare ce te face să fii în conformitate cu Iisus Christos. Este, în afara martiriului, sacrificiul suprem, singurul mijloc cu totul sigur pentru a-i semăna Lui. La drept vorbind, practicile religioase obișnuite, cu toatele lăudabile în sine, nu oferă tot atâta garanție. Sfintele taine conțin o parte de simbolism și nu au forța realităților. Virtuțile nu au valoarea de evidență a gesturilor. Adoptarea sărăciei nu mai este doar detașarea de lume, ci înseamnă a-L urma pe Christos[1]. Este un comportament global care se oferă spre imitare, precum calea cea dreaptă.

În același context, o nouă temă doctrinară se impune progresiv: Christos și Apostolii au fost săraci și cerșetori. Există în această afirmație o parte de evidență ce nu poate fi respinsă. Nimeni nu a pretins vreodată contrariul și nimeni nu poate crede că ei au trăit în bogăție. Aceasta înseamnă, oare, că au practicat sărăcia cerșetoare? Rădăcinile evanghelice ale unor asemenea abordări sunt subțiri, dacă nu inexistente. O dată în plus nu se poate

---

[1] R. GRÉGOIRE, *L'adage ascétique Nudus nudum Christum sequi*, in *Studi Storici in onore di O. Bertolini*, Pisa, 1972, pp. 395-409.

invoca faptul că trimiterea discipolilor în misiune și exemplul nu sunt în totalitate probante. Prin urmare, sunt idei noi ce colonizează progresiv temele evanghelice tradiționale. Sfântul Bernard credea că punga pe care o ținea Iuda îi aparținea și, în consecință, grupul de Apostoli din jurul lui Iisus era fără resurse. Unii autori vedeau în sfintele femei din Evanghelie tot atâtea persoane devotate ce se ocupau de întreținerea Învățătorului și a discipolilor săi în timpul turneelor de predicare. Peculiul strâns de Iuda era proba palpabilă a avariției sale și îl desemna aprioric pentru rolul de trădător. Sfântul Francisc îi învăța pe frații săi că, Christos, Fecioara Maria și Apostolii fuseseră săraci și cerșetori în această lume[1]. Această afirmație era primită ca un adevăr istoric. De aceea adoptarea sărăciei venea de la sine, ca o parte dintr-un program al imitării lui Christos.

La drept vorbind, cerșetoria nu este o practică evanghelică. Ea devine una dintre datele evanghelismului medieval cu prețul unei îndelungi elaborări foarte revelatoare. Tema sărăciei lui Christos apare ca un șoc în schimbul modului de viață al predicatorilor itineranți de la sfârșitul secolului al XI-lea și de la începutul celui de al XII-lea. Imitându-i pe Apostoli, predicatorii itineranți circulă în grup, predică și cerșesc. Ei au sentimentul că se conformează modelului evanghelic, și trag de aici concluzia, destul de firesc, că Iisus Christos a practicat sărăcia cerșetoare. Experiența înseși se răsfrânge asupra doctrinelor. Transferul asupra modelului, fenomen psihologic fără mister, este plin de consecințe. Incită la transferarea asupra lui Christos a tuturor analizelor ulterioare asupra sărăciei și la judecarea acestora după evoluția practicii.

Ar rămâne să definim rolul și locul sărăciei în sensibilitatea religioasă. Era vorba în primul rând de gesturi care, odată ce primele exemple au fost dobândite, se im-

[1] Christos a fost sărac și oaspete, a trăit el însuși din pomeni la fel ca și preafericita Fecioară și discipolii săi, *Premièr Règle franciscaine*, IX, 5.

puneau de la sine prin simplu mimetism, fără să li se fi aprofundat implicațiile. Or, motivațiile au aici un interes capital. Cel care alege sărăcia pentru a se detașa de lume nu are exact aceeași conștiință a gestului său precum acela care astfel înțelege să-l imite pe Christos. Clarificarea motivelor nu este totdeauna posibilă, ceea ce lasă să planeze o nesiguranță făcută din prestigiu religios și din ambiguitate. Există un entuziasm și o modă. Istoricul trebuie să vadă imprecizitunea acolo unde există și să înțeleagă liniile de forță dacă acestea există. Rămâne de știut dacă rațiunea primordială este căutarea sărăciei sau imitarea lui Christos este mai importantă. O asemenea problemă nu poate fi tranșată cu ușurință, pentru că același comportament poate acoperi la fel de bine o atitudine ca și pe cealaltă. La urma urmelor, rămâne o singură întrebare: în contextul sfârșitului de secol al XI-lea și în secolul al XII-lea, ascetismul nu are, în sine, semnul aspirației evanghelice? Această posibilitate, înfățișată deja mai înainte, ar permite să avem o vedere mai unitară despre mișcarea religioasă.

Imitația care leagă o practică concretă a vieții evanghelice de un model nu epuizează, nici pe departe, lista de referințe reale sau pur posibile la Mântuitor. Luarea în considerare a vieții temporale și istorice a lui Iisus poate fi completată de o vedere mai chibzuită, pur teologică. Moartea și Învierea lui Christos sunt cele două episoade ce formează misterul central al creștinismului. Credincioșii văd aici realizarea propriei lor mântuiri și etapele unui parcurs pe care trebuie să-l efectueze ei înșiși. Convingerile sunt dobândite încă din plecare în legătură cu această similitudine de destin. Prin botez, el se împlinește simbolic și în mod sacramental. Nimic nu interzice să fie imaginat într-o manieră mai concretă. Căutarea martiriului avea deja acest sens. Într-un mod parțial și fragmentar, toate suferințele, toate privațiunile și toate insultele pot avea aceeași semnificație. În mod invers, repausul spiritual inerent idealului monastic și perfecțiunea religioasă pot trece drept o antici-

pare a Paradisului și a măreției celeste. De atunci, trecerea de la asceză la contemplație, de la privațiuni la bucuria spirituală poate, la o scară redusă, să reproducă schema morții și a Învierii lui Christos.

Misterul creștin este sub această formă susceptibil de o utilizare mai extinsă. Fiecare își poate citi propria sa viață potrivit acestor indicații. Modelul este încă viața lui Christos, dar redusă la schema sa teologică esențială. Comportamentul pare mai puțin spontan, decât în inițiativele evanghelice. Este, după toate probabilitățile, mai profund. Nimic nu ne permite să afirmăm că boema evanghelică a grupurilor de predicatori itineranți ar fi exclus această atitudine religioasă mai chibzuită. Este, dimpotrivă, de cel mai mare interes să relevăm aplicările acestei scheme christologice la mânăstiri și la comunități. Începuturile întemeierii de la Clairvaux sunt prezentate în acest mod de Guillaume de Saint-Thierry, în prima carte din *Vita prima* a Sfântului Bernard[1]. În acest caz, istoria se găsește supusă constrângerii teologiei. Ea nu se poate plia față de aceasta decât cu prețul unor inconsecvențe ce revelează exact schematizarea. Stângăciile au mai puțină importanță decât rezultatul. Istoria fuzionează cu teologia, spiritualitatea cu evanghelismul.

O întreprindere de acest gen este în mod manifest chibzuită. Ea combină moștenirea monastică cu impulsurile religioase ale momentului. Faptul că a trebuit un asemenea efort de aprofundare pentru a vorbi exact despre Clairvaux este revelator pentru modul în care apropiații Sfântului Bernard judecau propria lor experiență. Faptul că a existat la cistercieni o voință bine fixată de a nu pierde nimic din această dublă tradiție pare evident. A integra astfel diferitele curente religioase nu este străin succesului lor. Istoricul care percepe în mod obișnuit ceea ce este strict monastic în modul lor de viață nu explică îndeajuns cum au putut ei să treacă drept noi

---

[1] *Sancti Bernardi Vita prima*, I, 35.

Apostoli și martori ai unei reînnoiri evanghelice. Contemporanii percep mai bine faptul, vocabularul este martor pentru aceasta.

Această diversitate în formele de imitare a lui Christos lasă locul unei anumite varietăți în experiențe. Multitudinea constatată nu este singurul fapt al compartimentării geografice și a oamenilor. În plus, în aceeași concepție de viață, această bogăție permite o aprofundare pentru care textele depun adesea mărturie.

Suprapunerea mai multor modele evanghelice, încă din secolul al XII-lea, leagă comportamentele exterioare de căutările cele mai spirituale. De aceea calea pe care au urmat-o personalități atât de excepționale precum Francisc din Assisi și Dominic pare deja, în parte, explorată, pentru că ceea ce conferă originalitate acestor sfinți și ceea ce asigură continuitatea mișcării religioase de la un secol la altul este alianța dintre un comportament evanghelic și o viață interioară intensă.

Practicată astfel, viața evanghelică nu se detașează decât lent de monahism. Tradițiile par mai subtile, articulate cum sunt pe reevaluarea practicilor dobândite de multă vreme și care capătă un sens oarecum nou. La grade diferite, evanghelismul este prezent peste tot în Biserică. Există mai multă continuitate, decât ruptură. Această stare subtilă și poate ambiguă este aceea care permite reclasificările, convertirile, noile vocații și atracția subită pe care o exercită asupra clericilor noile ordine de la începutul secolului al XIII-lea.

C. EREZIILE

Ereziile au reținut îndelung atenția istoricilor. Altădată, se ocupau de acestea ca amatori de curiozități în aceeași măsură ca specialiști ai istoriei Bisericii. Totuși, erezia nu era reținută ca un element revelator al unui rău ce atingea într-o manieră generală Biserica și societatea.

Din acest punct de vedere, studiile vechi îmbogățesc mai mult erudiția decât istoria religioasă.

Interesul pentru disidențe s-a intensificat în anii din urmă, de la aducerea la lumină și editarea de surse noi ce privesc, este adevărat, secolul al XIII-lea[1]. Această contribuție de texte, ce nu modifică mult baza documentară ce se referă la secolele al XI-lea și al XII-lea, a relansat cercetările[2]. În sfârșit, cercetarea a profitat de dezvoltarea științelor umane și, prin erezie, este un întreg ansamblu de fenomene sociale pe care istoricii se străduiesc să-l pătrundă.

Există, de asemenea, o curiozitate evidentă pe care o întreține o anumită abundență de lucrări de orice gen. Această admirație exagerată necesită câteva reflecții. Fapte destul de singulare și doctrine destul de stranii rețin cu ușurință atenția. Diferitele manifestări de erezie nu se rețin să o facă. Acestei seducții vine să i se adauge simpatia pe care spiritele cele mai atașate de libertăți o încearcă față de persecutați, oricare ar fi cauza. În anumite cazuri, în plus, particularismele locale își însușesc pe drept sau pe nedrept istoria, pentru a apăra specificitatea unei regiuni sau a unei culturi. Este cazul catarismului din Laguedoc, despre care unii lasă să se creadă că reprezintă civilizația meridională. În sfârșit, unele mișcări eretice mai numără discipoli, prin filiație directă ca Biserica valdensă sau prin reînvierea unui curent de gândire. Pentru acești credincioși, ereticii sunt strămoșii fondatori ale căror fapte și gesturi contează. Pe scurt, studiul ereziei conține un prealabil istoriografic, deoarece motivațiile foarte variabile după perioade și medii merită să fie luate în considerare[3].

---

[1] Încă din 1939, A. DONDAINE publica *Liber de duobus principiis*. El descoperea mai târziu și îi atribuia lui DURAND DE HUESCA *Liber antiheresis* și *Liber contra Manicheos*. I se mai datorează și descoperirea lucrării *De heresi Catharorum* și a câtorva alte texte de primă importanță.

[2] H. GRUNDMANN, *Bibliographie* [35].

[3] Cf. *Historiographie* [849].

Istoricii, care nu sunt părți participante la aceste acțiuni literare sau ideologice, consideră aceste fenomene din cu totul alt punct de vedere. Apariția unui grup eretic este semnul unui rău și al unei mișcări de contestare. Cei care își asumă riscul să sfideze o instituție atât de bine stabilită cum este Biserica nu pot acționa fără motive presante. Rămâne, desigur, să le punem în evidență și să le dăm o interpretare care să fie coerentă cu tot contextul istoric.

Tezele în acest domeniu sunt divergente. Este inutil să ne oprim îndelung la explicațiile pur politice. Ambițiile prinților și particularismele locale nu sunt determinante, pentru că nu creează erezie. Îi facilitează dezvoltarea sau o împiedică. Rivalitățile de persoane pot juca și ele un rol. Această istorie anecdotică, oricât de importantă ar fi, nu ne permite să ne dăm seama de fenomene.

Bineînțeles, se așteaptă mai mult de la o interpretare socială a ereziei, oricare ar fi nivelul la care se urmărește această analiză. Nu este lipsit de interes să știm cine este în neînțelegere cu ortodoxia și cu Biserica. În mod efectiv, unele povestiri și unele interogatorii ne permit să precizăm statutul persoanelor în cauză. Or, nu există în acest domeniu un grup evident dominant, nici pentru întreaga perioadă, nici chiar pentru o erezie specială. La Monteforte, în Piemont, la începutul secolului al XI-lea, întreaga populație s-a îndreptat spre erezie, de la castelană la țărani. Nu s-ar putea afirma că există aici o adevărată diversitate, pentru că poate fi vorba despre un simplu fenomen de imitație într-un grup social foarte restrâns. Printre canonicii compromiși la Orléans, exista un confesor al reginei Constance, ceea ce pare să excludă o origine prea umilă. Leuthard, despre care vorbește Glaber, este țăran din Vertus, din Champagne. Aceeași diversitate se întâlnește în catarism. Dacă îi dăm crezare lui A. de Alexandria, întemeietorii bisericii dualiste din Lombardia ar fi fost un

---

1 A. DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II, în *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1950, pp. 234-324.

gropar, un țesător și un fierar[1]. Documentele din Languedoc fac, dimpotrivă, să apară o prezență aristocratică care este suficientă pentru a marca întreaga mișcare. Pe scurt, ancheta socială la acest nivel nu are nimic decisiv.

Aderarea la erezie nu se face fără motive sociale mărturisite sau ascunse, deoarece înclinațiile personale nu sunt capabile să adune mulțimi. Trebuie, încă de atunci, să se facă inventarul cauzelor de fricțiuni între Biserică și o parte a populației. Anticlericalismul furnizează o poziție intermediară între erezia propriu-zisă și statutul de credincios devotat al Bisericii. Este prin urmare un element de tranziție care poate facilita reclasificările. Este dificil să afirmăm, în lipsa convergenței la doctrină și a coincidenței geografice evidente că o mișcare a ieșit direct din precedenta. Este adevărat, dimpotrivă, că reforma gregoriană care a smuls laicilor dijmele, posesiunea bisericilor și folosirea de multiple drepturi poate fi la originea unei rezerve care a fost terenul propice pentru apariția ereziei[1]. Ajunsă în acest punct, interpretarea socială a ereziei pare să se piardă într-o argumentație deja prea îndepărtată în raport cu faptele în sine. O demonstrație pune în evidență cauza specifică.

Lectura socială a ereziei se lovește de două dificultăți. Geografia ereziei nu pare în nici un moment să o reproducă în mod real pe cea a provinciilor și a statelor, și încă și mai puțin să se limiteze la medii sociale precise. Atestarea catarismului succesiv în valea Rinului, în Franța, în Languedoc și în Lombardia pare să excludă o dependență prea mare față de faptele locale. În fiecare din aceste ținuturi motivele sociale ce puteau să ducă la contestarea eretică nu pot fi absolut identice. Anticlericalismul nu poate avea aceeași semnificație în Lombardia și în Languedoc. În sfârșit, pare delicat să-i dăm fenomenului o interpretare diferită după regiuni. În plus, compoziția socială a grupurilor eretice nu apare ca omogenă, ceea ce pare să interzică a atribui și

[1] Este teza dezvoltată de E. GRIFFE în *Les débuts* [856].

unora și altora motivații identice. Pe scurt, oricare ar fi interesul acestor teze, nu se poate să le luăm în considerare pentru a demonstra și încă și mai puțin să pretindem că ele dau o explicație a întregii mișcări[1].

Conținutul religios al ereziei este în mod obișnuit minimalizat, ca și cum doctrinele nu ar conta. Ar fi luate în considerare în aceste chestiuni numai comportamentul, morala și practicile religioase. Aderarea la erezie ar satisface așteptarea credincioșilor indignați de bogăția clerului, de ignoranța sa și de mediocritatea moravurilor sale. Credincioșii eretici găseau, la cei perfecți, rigoare și austeritate de viață. Alegerea nu ar fi atunci dificilă. Asemenea concepții sunt total scornite și nu rezistă la cel mai mic examen serios. Erezia nu este doar o chestiune de exemple.

Nu se poate accepta că adepții unei mișcări de contestare ignoră temele esențiale și mitologia care sunt fundamentul atitudinii lor. O asemenea disociere între viață și idei nu este tolerabilă. De altfel, textele nu confirmă această distincție arbitrară. Atunci când învinuiții au cuvântul, în fața inchizitorilor, ei par bine informați și chiar capabili, în anumite cazuri, de remarci personale. Această ușurință în expunerea temelor eretice nu este rezervată celor perfecți sau celor mai bogați din sectă, oamenii de rând nu sunt mai puțin locvaci, atunci când se ivește ocazia, în texte destul de târzii, este adevărat.

În sfârșit, este limpede că aceia care poartă controversele ortodoxe știu perfect că atacă doctrine în aceeași măsură și chiar mai mult decât comportamente. Rolul lor este uneori să arate că sub ceremonii în parte identice se strecoară intenții cu totul diferite[2]. Ei se străduiesc, în general cu ardoare, să respingă ideile și o argumentație. Se

---

[1] RAYNIER SACCONI dă exemple ale lipsei de solidaritate dintre ereticii bogați și cei săraci.

[2] *Summa de Catharis* a aceluiași R. SACCONI este critica făcută cu minuțiozitate a sfintelor taine catare. Cf. F. SANJEK, *Raynerius Sacconi O. P. Summa de Catharis*, în *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1974, pp. 31-60.

poate oare crede că lucrări voluminoase, sprijinite minuțios pe ajutorul citatelor biblice, au fost scrise în van și fără scop. Or, influența lor este sesizabilă chiar în evoluția doctrinelor eretice[1].

Disprețul pe care unii istorici îl afișează pentru doctrinele și ignoranța cu care îi creditează, fără dovadă, pe credincioși nu rămân fără consecințe. Această lipsă de rigoare naște confuzie. Incită la apropierea abuzivă a diferitelor mișcări pe care le reunește contestarea Bisericii. Istoriografia poartă îndelung urma greșelilor de acest fel. Unii fac puține distincții între valdensi, a căror inspirație este evanghelică, și catari, care sunt dualiști. O asemenea propensiune către amestecarea a de toate nu a dispărut nici astăzi încă, chiar și atunci când operele valdensilor ce polemizau împotriva catarilor sunt cunoscute și publicate. La fel, anumite mișcări eretice din secolul al XI-lea sunt asimilate în mod abuziv catarismului, în vreme ce nu este sigur că și-au găsit inspirația în maniheism[2].

Erezia este în primul rând un fenomen religios. Fie că dorim să trecem de acest lucru, fie că nu vrem să-l menționăm decât pentru memorie, riscăm o eroare[3]. Se impune să luăm în calcul foarte exact toate fragmentele de doctrine răspândite în textele cele mai diverse. Depozițiile celor incriminați, respingerile episcopilor sau ale polemiștilor, actele conciliilor furnizează la urma urmelor o bază documentară destul de abundentă. Vocabularul, temele și perspectivele de ansamblu par rareori ieșite din spontaneitatea religioasă a mentalităților populare. Discursul ereti-

---

[1] A. BORST, *Les cathares* [848]. Autorul arată evoluția constantă a doctrinelor.

[2] Este tot punctul de vedere al lui A. Borst.

[3] C. Violante, care nu ignoră nimic din problemele sociale ale Evului Mediu, termină un studiu despre "Eresie urbane e eresie rurali in Italia dall' XI al XIII secolo" declarând că este din ce în ce mai puțin convins de tezele ce fac din erezie transpunerea pe planul religios al luptelor sociale. Cf. O. CAPITANI, *Medioevo* [852], pp. 185-212.

cilor pare adesea să constituie ecoul doctrinelor vechi rău asimilate. Ele trimit la opere savante a căror învățătură este degradată. Aceste similitudini imperfecte pun multe probleme de interpretare[1].

Este important să apreciem influența exactă a acestor afirmații ale ereticilor și să distingem cum se cuvine tendințele care apar. Spiritualismul, dualismul, panteismul și toate varietățile de evanghelism nu sunt una și aceeași atitudine. Gesturi identice, așa cum este refuzul căsătoriei sau al alimentației cu carne, pot avea semnificații diferite după doctrinele care le inspiră. De altfel, nimic nu dovedește că micile grupuri eretice din anii 1020-1030 au avut toate aceleași obiective și aceleași motivații.

În sfârșit, este evident că erezia din Europa Occidentală se dezvoltă în mediu creștin și nu se poate elibera din acest context. Doctrinele suportă, în urma acestui fapt, contralovitura. Este în special cazul dualismului. Miezul religiei catare este o soteriologie de inspirație gnostică, total străină de spiritul creștinismului. În cursul îndelungatei sale prezențe în Bulgaria și apoi în Europa Occidentală, catarismul se încarcă cu elemente anexe și cu un întreg vocabular luat din Biblie și din vechea tradiție a Bisericii[2]. Importanța acestor mascări creștine este destul de divers apreciată. La drept vorbind, nenumăratele variații ale bisericilor catare despre christologie și Sfânta Scriptură ne fac să ne gândim că aceste doctrine nu au nimic esențial în ele. Dogmele invariabile ale dualiștilor sunt cu totul altele.

Din caracterul pur religios al mișcărilor eretice se poate trage concluzia că doctrinele și morala pe care le propun intră în concurență cu ceea ce propune credincioșilor săi Biserica ortodoxă în legătură cu aceleași subiecte. Erezia seduce acolo unde dezamăgește Biserica. De aceea ideile

---

[1] H. TAVIANI, *Naissance d'une hérésie en Italie du Nord au XIe siècle*, în *Annales ESC*, 1974, p. 1224-1252.

[2] Ediția din *Rituel cathare* de C. THOUZELLIER ilustrează amplu acest aspect al catarismului.

vehiculate de contestare par revelatoare pentru aspirații rău satisfăcute altfel. Și ele spun, într-o formă puțin specială, ce impulsuri răscolesc inimile și antrenează spiritele. Experiența care duce la erezie este poate mai importantă decât aderarea în sine. Cărui context uman trebuie să-i atribuim această căutare a purității și a castității, ce se manifestă prin refuzul căsătoriei și a lucrării simțurilor? Ce sentiment de vătămare a oamenilor și a elementelor naturii întemeiază în spiritul catarilor conștiința tragică pe care o au despre lume, unde se confruntă fără încetare forțele binelui și ale răului[1]? Dorința de mântuire, disprețul față de lume, aspirația spre renunțare sau spre sărăcie, oroarea în fața destinului omenesc formează o tramă psihică pe care se elaborează răspunsuri potrivite, fie că sunt ortodoxe fie să sunt eretice. Aceeași țesătură de sensibilitate și de convingeri se află la originea unor soluții totuși foarte diverse. Ocaziile, oamenii și inerția fiecărei acțiuni întreprind restul[2].

Erezia se manifestă în principal în timpul primei jumătăți a secolului al XI-lea și în timpul celei de a doua jumătăți a celui de al XII-lea. Această cronologie, care fixează cadrele generale, face să apară imediat câteva probleme grave. Deviațiile de doctrină nu sunt necunoscute în epoca carolingiană. Ele sunt evocate cu oroare și complezență de textele contemporane. Adopțianismul este o doctrină savantă, resurgență atenuată a unei erezii antice, ce nu privește decât un mediu restrâns de clerici și de călugări, în Acvitania și în Septimania. În ceea ce privește ideile personale ale lui Godescalc d'Orbais în legătură cu predestinarea, ele nu par să fi avut nici o influență directă asupra laicilor. Există, dimpotrivă, mărturii ce nu pot fi contestate despre deviațiile religioase populare. Capitulariile ce conțin lista actelor religioase păgâne interzise și

---

[1] R. MANSELLI, *Eglises et théologies cathares*, în *Cathares* [849], pp. 129-173.

[2] H. TAVIANI, *Du refus au défi: essai sur la psychologie hérétique au début du XIe siècle en Occident*, în *Actes du CII^{e} Congrès des Sociétés savantes*, Paris, 1979, t. II, pp. 175-186.

a superstițiilor reprimate nu lasă nici o îndoială în legătură cu acest subiect. Opera lui Burchard din Worms, ce datează din anii 1008-1012, confirmă pe deplin amploarea și permanența fenomenului. La urma urmelor, nu este vorba despre o erezie, ci de supraviețuirea credințelor religioase anterioare. Ele nu dispar deodată. Reprimate, ascunse, ele se disimulează în spatele formulelor și al practicilor admise. Nu este evident că acest fond religios tradițional ar fi jucat cel mai mic rol în dezvoltarea ereziilor. Atunci când apar ici și colo frânturi, ele nu sunt decât elemente anexe.

Există în istoria ereziei un timp mort despre care este dificil să ținem seama. Eterodoxii din secolul al XI-lea par puțin numeroși, iar grupurile lor sunt cel mai adesea fără legătură între ele. Se poate admite că o represiune bine condusă ar fi fost suficientă pentru a le pune capăt. Este, oare, acest motiv de ajuns pentru a explica o acalmie atât de durabilă? Ne putem îndoi. În timpul acestei întregi perioade, conflictul ce opune papalitatea Imperiului face ca erezia să treacă pe planul al doilea. Nu ar fi existat eretici pentru că autoritățile religioase și-ar fi neglijat îndatoririle! O asemenea delăsare pare puțin probabilă. În plus, ar facilita înmulțirea rapidă a ereziei. Se mai poate sugera și că, în timpul acestor decenii de reformă, Biserica răspunde aspirațiilor religioase ale credincioșilor. Efortul enorm de purificare ar canaliza impulsurile divergente în favoarea unei reînnoirii generale a vieții monastice și clericale[1].

În secolul al XI-lea, erezia se manifestă în principal la Orléans, în 1022, la Arras, în 1025 și la Monteforte în 1028[2]. Textele care dau seama despre aceasta sunt rare și eliptice. Este mare tentația de a apropia această primă flacără de mișcările din secolul al XII-lea și de a vedea în aceasta o manifestare precoce a dualismului. Această asimilare pare nepotrivită, deoarece doctrinele mărturisite

---

[1] Este punctul de vedere al lui A. BORST, *Les cathares* [848], p. 72 și urm.

[2] I. DA MILANO, *Le eresie popolari del secolo XI nell'Europa occidentale*, în SG, t. 2, pp. 43-89.

par să aibă o altă sursă. Pentru o interpretare justă, trebuie să comparăm afirmațiile eretice cu doctrinele ortodoxe contemporane sau cu puțin anterioare. Or, spiritualismul este atât de exacerbat, încât poate, fără o influență exterioară evidentă, să dea naștere de la sine unui refuz față de lume și față de carne[1]. De la concepțiile lui Pier Damiani, excesive, ce nu își înfrânează condeiul, la discursurile ereticilor distanța pare destul de scurtă. Ar fi suficient, uneori, să nu reținem decât câteva formule unilaterale pentru a întreține eroarea. Or, simplii clerici și laici nu au cultura necesară pentru a corecta excesele pe care le poate conține cutare sau cutare predică. Rău formați din punct de vedere intelectual, clericii pot raționa prea îndelung asupra doctrinelor vechi și se pot impregna cu teze docetiste sau cu panteism. Influența lui Ioan Scottus Eriugena poate să nu apară neglijabilă. Nu s-ar putea, în sfârșit, părăsi ereticii din secolul al XI-lea fără să remarcăm că unele din atitudinile lor pot fi inspirate de refuzul evoluțiilor în curs. Probabil că astfel trebuie să înțelegem ostilitatea lor față de cruce. Atașamentul față de practicile arhaice este manifest deopotrivă la ereticii din secolul al XII-lea. Până la catari nu se împrumuta de la Biserica veche.

Reînnoirea ereziei din secolul al XII-lea este precedată de predicarea anticlericală a oamenilor Bisericii în ruptură de legământ, precum călugărul Henri sau Pierre de Bruis[2]. Ei datorează profesiei lor anterioare o cunoaștere aprofundată a Scripturilor și a riturilor străvechi. Argumentația lor este luată din Evanghelie, despre care dau o versiune radicală, în totală ruptură cu practicile contemporane. Pierre de Bruis explică auditorilor săi că trebuie să ardă crucifixele, deoarece este instrumentul supliciului lui Christos. El ne învață că se poate face rugăciune la fel de bine într-un staul ca și într-o biserică, că botezul copi-

---

[1] H. TAVIANI, *Le mariage dans l'hérésie de l'An mil*, în *Annales ESC*, 1977, pp. 1074-1089.

[2] R. MANSELLI, *Il monaco Enrico e la sua eresia*, în *BISI*, 1953, pp. 1-63; reluat în R. MANSELLI, *Studi* [861].

ilor nu are efect, la fel cum nu au nici ofrandele și rugăciunile pentru morți. Există în aceste teme un amestec de spiritualism și de raționalism, ce dă întreaga forță acestei predicări. Ceea ce este sumar poate flata o sensibilitate religioasă strictă și superficială. Or, această înflăcărare ce însoțește o furie distrugătoare este în slujba pozițiilor total depășite. Botezul copiilor este o problemă reglementată de la sfârșitul antichității, iar rugăciunea pentru morți era admisă în vechea Biserică. Acest arhaism rigid și logic este, oare, o formă a acestei întoarceri la sursele și la practicile vechi ce este de rigoare în Biserică încă de la începutul reformei pontificale? Din acest punct de vedere aventura sa marchează ruptura dintre Biserică și vârful cel mai radical al reformei[1]. Cu toate acestea, este clar că a obținut o oarecare audiență în populație și că sensibilitatea religioasă este acum mult mai marcată de Evanghelie și de exigențele ei.

Către 1140, apar primele mărturii despre existența unor grupuri de eretici cu totul diferite. În 1144, Evervin de Steinfeld îi scrie Sfântului Bernard pentru a-l informa despre gravele evenimente care au intervenit la Köln[2]. Un grup de bărbați și de femei, trăind în sărăcie și muncind cu mâinile lor, dau asigurarea că ei sunt adevărata biserică și că au primit, prin impunerea mâinilor, botezul focului și al Sfântului Spirit. Condamnați, se lasă arși cu voioșie. Ei se autodenumesc *pauperes Christi* și formau o sectă a cărei organizare era avansată deja[3]. Clerul din Liège, la rândul său, i-a scris papei, în 1144-1145, pentru a face ca acesta să obțină informații despre ereticii demascați în dioceză[4]. Acești noi eretici sunt semnalați în Périgord, înainte de 1144. Sfântul Bernard, care predică la Toulouse și la Albi împotriva eterodocșilor, în 1145, apreciază imediat

---

[1] Cf. A. BORST, *Les cathares* [848], p. 72 și urm.

[2] EVERVIN DE STEINFELD, *Epistula ad s. Bernardum*, in *PL.* 182 c 676-680.

[3] R. MANSELLI, *Studi* [861], pp. 141-156.

[4] *Leodinensis ecclesiae epistola ad Lucium papam*, în *PL*, 179 c 937.

amploarea păcatului și gravitatea situației. Pe scurt, pe parcursul câtorva ani, indiciile unei recrudescențe a disidenței religioase se înmulțesc și în locuri foarte diverse. Nu se discern cu exactitate motivele acestei înnoiri în momentul respectiv.

În această epocă, ereticii nu-și dau un nume special. Evervin raportează că ei rupeau pâinea, că impuneau mâinile și că făceau din transmiterea rugăciunii *Pater* o adevărată ceremonie. Este poate legitim să deducem din aceasta că era vorba de catari, chiar dacă este imposibil să precizăm apartenența lor la o Biserică anume. În același moment, organizarea acestor mici grupări pare mai puțin avansată în sudul Franței.

Dezvoltarea ereziei este rapidă în întreaga Europă în timpul anilor 1160-1170. La această dată este introdusă în Lombardia, unde vine din Franța, dacă este să-i dăm crezare povestirii lui Anselm din Alexandria[1]. În 1163, ereticii își revendică numele de catari, adică de puri[2]. Este cât se poate de evident că ei înțeleg să semnifice prin aceasta că cei mai buni dintre ei sunt eliberați de orice legătură trupească. În același an, Conciliul de la Tours, sub conducerea lui Alexandru al III-lea, se alarmează de extinderea luată de mișcare și consacră un canon acestei grave probleme. În sudul Franței, conferința ținută la Lombers, în 1165, arată că acești catarii nu sunt ușor de convins.

Dualiștii primesc, în 1167 după toate probabilitățile, vizita unui emisar venit din Orient, faimosul Nicetas. Nu există astăzi nici un dubiu în legătură cu călătoria sa, din moment ce este confirmată de două surse italiene independente una de cealaltă[3]. Identitatea și rangul acestui

---

[1] A. DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie, II*, în *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1950, pp. 234-324.

[2] ECKBERT DE SCHÖNAU, *Sermones contra catharos*, în *PL*, 195 c 13-31.

[3] A. DONDAINE, *Les actes du concile albigeois de Saint-Félix de Caraman*, în *Miscellanea Giovanni Mercati*, Cetatea Vaticanului, 1946, t. V, pp. 324-355.

personaj rămân incerte. Anselm din Alexandria îl face episcop de Constantinopol, ceea ce nu este sigur. După ce a trecut în Lombardia, acest demnitar ar fi condus reuniunea eretică de la Saint-Félix de Caraman, în Languedoc. Această adunare, cunoscută printr-un singur text copiat în secolul al XVII-lea, a fost pusă la îndoială[1]. Acest scepticism este probabil exagerat, din moment ce toate învățăturile vehiculate de acest text sunt confirmate în alte părți, grație surselor pe care un eventual falsificator nu le-ar fi putut cunoaște.

Scopul misiunii lui Nicetas a fost bine explicat. Acest demnitar, ce ținea de biserica din Dragovița, profesa dualismul absolut. În Lombardia ca și în Languedoc, el s-a străduit să-i convingă pe catari să adopte credințele acestei obediențe. A reușit acest lucru și mai mult în sudul Franței, decât în Italia. Din blânde, doctrinele devin radicale. Această schimbare este însoțită de o nouă impunere a mâinilor. Nicetas ar fi conferit atunci episcopatul fondatorului bisericii eretice din Lombardia și ar fi transformat comunitățile catare din Sud în episcopii. Titularii sunt aleși și instituiți[2].

Această misiune are consecințe multiple. De acum înainte, adepți ai unui dualism absolut, catarii susțin teze prea îndepărtate de creștinism pentru a apărea o simplă variantă a acestuia. Mitul esențial al căderii sufletului și al întoarcerii sale în cer, camuflată în folclor la cei temperați, este acum însoțit de afirmații exacte în legătură cu cele două principii sau cei doi dumnezei. Or, în același moment, biserica catară continuă să admită Sfânta Scriptură, cel puțin parțial. Este o încercare imposibilă să vrei să susții dualismul cu ajutorul Evangheliilor. Această schimbare de doctrine este deopotrivă prea brutală. Nu reușește să se impună peste tot. În Lombardia, disputele personale înviorează diferendele teoretice și provoacă

[1] Argumentele împotriva autenticității textului sunt reluate și tratate în Y. DOSSAT, *A propos du concile de Saint-Felix: les Milingues*, în *Cathares* [849], pp. 201-214.
[2] E. GRIFFE, *Les débuts* [856].

divizarea în două apoi în trei obediențe. Această ruptură este împlinită înainte de sfârșitul secolului al XII-lea.

Atacați de teologii și predicatorii ortodocși, catarii se apără destul de bine. Este cât se poate de dificil să justificăm doctrinele lor cu ajutorul Noului Testament. Or, îndelungata menținere a maniheismului în Orient și adaptarea sa la credincioși nutriți cu creștinism îi fac pe catari prizonierii acestei antinomii. Se pare că afirmațiile lor se transformă de la o generație la alta, în ritmul dezvoltării polemicilor. Inconsistența doctrinelor lor, cu totul variabile în afara mitului soteriologic al căderii și al răscumpărării sufletului, se acuză progresiv. În mod special, le este imposibil să dea o explicație coerentă a persoanei și a misiunii lui Christos. O lacună atât de gravă, într-un moment în care viața evanghelică joacă un rol capital în sensibilități, pare un handicap insurmontabil.

La drept vorbind, refuzul carnalului, angelismul și pesimismul pe care le profesează, pentru a nu spune nimic despre doctrinele cele mai ciudate ale Occidentului, cum ar fi migrația sufletelor de la un trup la altul, om sau animal, par să-i elimine în mod radical din toate căutările acestui secol, care descoperă natura, dragostea și formele evanghelice ale vieții. Catarismul pare o religie marcată de Orient, unde elementele fundamentale, gnostice și maniheiste, împrumută un vocabular superficial de la creștinism[1]. Succesul pe care îl cunosc și pe care trebuie să îl explicăm prin rațiuni spirituale, lasă să se întrevadă în sensibilitatea occidentală zone de refuz, de neliniște și de fabulație mistică, în dezacord cu orientările contemporane ale Bisericii.

Polemiștii care îi atacă pe catari nu binevoiesc să-i trateze la fel, în aceeași lucrare, pe valdensi. Astfel a procedat Alanus din Lille în lucrarea sa *De fide catholica contra haereticos sui temporis*, din care prima carte este consacrată catarilor, iar cartea a doua valdensilor[2]. Acest para-

---

[1] H. SÖDERBERG, *La religion* [867].
[2] *PL*, 210 *c* 305-430.

lelism este înșelător, deoarece cele două mișcări sunt de inspirație foarte diferită. Istoriografia, la drept vorbind, poartă îndelung marca acestei tentații permanente spre confuzie[1].

Convertirea lui Valdo la Evanghelie și la viața săracă este un episod cunoscut la modul sigur de Chronica anonimă de la Laon[2]. Se mai știe că primele sale căutări religioase au drept cadru Biserica ortodoxă și că face, prin intermediul mâinilor arhiepiscopului de Lyon, o profesiune de credință mai presus de orice bănuială[3]. Discipolii lui Valdo ajung la Roma pentru cel de al III-lea Conciliu de la Laterano, iar papa Alexandru al III-lea îi primește cu bunăvoință. Curialiștii le acordă mai puțină atenție, dacă este să dăm crezare povestirii lui Walter Map în *De nugis curialium*[4]. Nu este mai puțin adevărat că, spre 1180, valdensii sunt admiși la Lyon, ca și la Roma și că pot predica penitența și morala cu acordul autorităților religioase locale.

Îndepărtarea apoi ruptura dintre valdensi și Biserică decurg din predicația lor, unde apar teme anticlericale venite de la călugărul Henri, mai mult chiar decât de la Pierre de Bruis[5]. În conflictul care îi opune arhiepiscopului de Lyon, discipolii lui Valdo citează Noul Testament și afirmă: „este preferabil să îl asculți pe Dumnezeu, decât pe oameni". Ei nu pot, de atunci, decât să recunoască Evanghelia și propria lor capacitate de a o interpreta.

Se regăsesc la valdensi temele anticlericale ale predicatorilor eterodocși din deceniile trecute. Pentru ei, botezul copiilor este fără valoare. Nu este nevoie de biserică pentru a te ruga. Posturile, ofrandele și rugăciunile pentru

---

1 G. GONNET, A. ARMAND-HUGON, *Bibliografia Valdese*, Torre Pelice, 1953.

2 A. DONDAINE, *Aux origines du valdéisme*, în *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1946, pp. 190-235.

3 C. THOUZELLIER, *Catharisme* [868].

4 E. TÜRK, *Nugae Curialium* [575].

5 R. MANSELLI, *Studi* [861], p. 111 și urm.

morți nu servesc la nimic. Unii chiar nu cred în Purgatoriu. Cu toate acestea, nu se întâlnește la ei ostilitatea față de cruce ce apărea atât de clar la Pierre de Bruis. Într-un mod mai general, contează doar viața potrivit Evangheliei. Clericii, care nu se conformează acestui lucru, nu au nici autoritate, nici putere sacramentară. Este de preferat să te confesezi unui laic, decât unui preot nevrednic. Pe scurt, întreaga structură ierarhică și sacramentară a Bisericii se dizolvă sub loviturile acestei critici. Nu există autoritate decât printr-un comportament evanghelic. Nimic nu interzice acelora care trăiesc potrivit acestor precepte să predice, să administreze sfintele taine și să celebreze misterele.

Cel mai important punct al valdeismului nu este reînnoirea atitudinii predicatorilor itineranți, ce trăiesc în grup în sărăcia cea mai totală. La sfârșitul secolului al XII-lea, există în legătură cu aceste gesturi o tradiție deja îndelungată. El inovează prin locul pe care îl acordă laicilor ce trăiesc după Evanghelie. Ei formează Biserica, și ea devine o simplă comuniune de sfinți. Mai mult decât prin ideile eterodoxe pe care le profesează, valdensii rețin atenția prin teologia lor despre Biserică.

Că nu a existat nimic iremediabil în ruptura dintre Biserică și valdensi, o dovedește urmarea. Revenirea la ortodoxie a grupurilor importante de sub conducerea lui Durand de Huesca, apoi a lui Bernard Prim o arată îndeajuns. Transformarea valdensilor convertiți în ordin religios recunoscut dă măsura acestei reconcilieri. Stagnarea instituției Săracilor catolici, un fel de stare a treia jurată sărăciei și operelor de caritate, mai mult decât predicării, lasă să se înțeleagă că o concepția de viață nu era suficient de clar definită pentru a se impune cu evidență. Succesul extraordinar al întemeierilor mai bine concepute, așa cum este Frații Predicatori, demonstrează ceea ce era nesigur în căutările valdensilor convertiți[1].

---

[1] C. THOUZELLIER, *Catharisme* [868], p. 255 și urm.

D. LUPTA ÎMPOTRIVA EREZIEI

Confruntată cu erezia, Biserica caută în principal să convingă și să provoace o renegare cât mai răsunătoare. Mărinimoasă, poate atunci reprimi la sânul său disidentul pocăit, din moment ce aderă din nou la credința catolică. Cazul nu este rar. S-a prezentat din antichitate, iar riturile ce asigură reconcilierea sunt fixate încă din această epocă[1]. Faptul că Biserica este oficial recunoscută, că este persecutată sau pur și simplu tolerată, ea nu dispunea atunci de nici un mijloc de coercițiune. Ea nu se mulțumește cu forța de convingere. Sfinții Părinți dezvoltă o întreagă argumentație, ce se sprijină pe acest fapt evident și fixează convingerile. Credința este un act liber și este zadarnic să vrei să constrângi pe cineva la aceasta. Pe scurt, orice tentativă de a utiliza alte mijloace decât predicarea repugnă și nu ajunge la nimic.

Teoria este limpede, logică, generoasă chiar. Cele mai bune spirite se străduiesc să o mențină. Există, în fiecare secol, călugări și clerici care o amintesc din când în când, în timp și contra-timp. Se cunoaște răspunsul Sfântului Bernard către Evervin de Steinfeld, în legătură cu ereticii din Köln împinși către rug de mulțime. Eminentul abate aprobă zelul, dar recuză gestul. Este cu certitudine excepțional faptul că niște credincioșii își marchează atașamentul la adevărata credință, dar ereticii trebuie să fie convinși și nu arși.

Unii se ocupă efectiv de această sarcină, amestecând uneori rolurile de pastor, confesor și judecător. Astfel a procedat Gérard de Cambrai când s-a străduit să-i convingă pe ereticii din Arras la un sinod ținut în 1025. În Languedoc, punerea în aplicare a acestui principiu pare liberală în mod singular, din moment ce catarii și catolicii se confruntă cu ocazia unor veritabile întâlniri publice. Prima este Conferința de la Lombers, din 1165. Este o veritabilă adunare judecătorească, în care fiecare parte își

[1] F. DE SAINT-PALAIS D'AUSSAC, *La réconciliation* [865].

pune în valoare argumentele în fața unor *judices electi.* Adunarea se încheie printr-un proces-verbal ce consemnează o sentință ce nu are nici o valoare executorie, dar care poate avea o oarecare influență asupra opiniei. Acest gen de confruntare se continuă până la cruciadă și adesea în fața unor jurați puțin favorabili catolicilor, dacă este să-l credem pe Pierre din Vaux-de-Cernay[1]. Predicarea propriu-zisă nu mai este fără efect. Se știe ce a făcut Sfântul Bernard pentru a se face înțeles de locuitorii din Verfeil. În sfârșit, el intră în misiunea acestor clerici și a acestor abați pentru a continua discuția și cu unii și cu alții până la renegare. În Languedoc, se știe, bilanțul nu este la înălțimea eforturilor depuse. Este obligatoriu să recunoaștem totuși că această necesitate a convingerii nu a fost ignorată. Ceea ce se constată cu această ocazie dovedește că lecția antichității creștine asupra caracterului specific al credinței, ce nu poate admite constrângerea, nu a fost niciodată pe deplin uitată. Tentația de a acționa altfel este cu toate acestea prezentă fără încetare, iar mulțimea, ca și autoritățile îi cedează adesea.

A se folosi într-un fel sau altul de un mijloc de coerciție nu este pur și simplu o renunțare la principii și un mod de a se dispensa de efortul de convingere. Este rezultatul unei reflecții complexe asupra dificultăților proprii campaniilor de evanghelizare și eșecului frecvent al tentativelor de convertire. Călugării și clericii sunt atât de pătrunși de credința lor religioasă, încât principalele articole au pentru ei evidența unor adevăruri primordiale sau pe aproape. Ei nu apreciază, cu siguranță, ceea ce conțin din credința propriu-zisă doctrinele pe care le profesează. De aceea nu au aproape niciodată sentimentul precarității apologeticului. Convinși, ei consideră că propriile discursuri trebuie să antreneze adeziunea, aproape fără întârziere, chiar dacă trebuie să se dea asaltul retoricii. Ei nu înțeleg rațiunile adversarilor lor. Le resping, începând de la propriul lor sistem, fără să întrevadă că există, cel mai adesea, o altă sensibilitate și un alt mod de a gândi.

---

[1] E. GRIFFE, *Les débuts* [856], p. 59 și urm.

Cuceriți de convingerile lor, ortodocșii îi bănuiesc aproape totdeauna pe eretici de a fi de rea credință. După ei, au cunoscut adevărul și au ales eroarea. Dacă nu recunosc acest lucru este din cauză că sunt împietriți și au căzut în plasa lui Satan. Pe scurt, nu este vorba despre persoane care gândesc altfel, ci despre trădători și sperjuri. Ei duc cel mai adesea o viață dublă, camuflându-și depravarea sub conformism și răspândindu-și veninul prin conciliabule care sunt tot atâtea adunări ilicite. Nu se poate întâmpla totul fără păcate grave, semne ale părăsirii dreptei căi. Vocabularul referitor la eretici nu lasă nici un dubiu asupra sentimentelor nutrite față de ei.

La drept vorbind, clericii și călugării sunt bucuroși în credința lor de faptul că diferiți eretici acceptă Biblia, total sau parțial, drept cartea revelației. Chiar și catarii, atât de îndepărtați totuși de creștinism, admit Noul Testament și unele cărți din cel Vechi, drept Sfânta Scriptură. Ei acceptă, și unii și alții, să polemizeze pe această temă și să-și apere opiniile în raport cu acest text de referință. Există aici, pentru toți disidenții, o încercare reală, deoarece măiestria Bibliei nu se improvizează. Clericii și călugării au în spatele lor o tradiție ce le asigură un avantaj indiscutabil. În plus, ereticii, prin forța lucrurilor și ținând seama de căutările lor, se atașează de preferință de câteva pasaje anume din Scripturi și neglijează restul. Nu este greu să-i combați, cu atât mai mult cu cât respectă rareori regulile hermeneuticii. Argumentația biblică a tratatului catar vehiculat de *Liber contra Manicheos* al lui Durand de Huesca citează texte trunchiate, extrase fără precauție din contextul lor. Sensul normal nu este cel pe care i-l atribuie redactorul lucrării[1]. El trage în mod arbitrar concluzii prestabilite, neîntreținând cu pasajul utilizat decât

[1] C.THOUZELLIER, *Un traité cathare inédit du début du XIIIe siècle d'après le Liber contra Manicheas de Durand de Huesca*, Louvain, 1961. Citatele biblice din capitolele XI și XII, de exemplu, sunt total neadecvate.

raporturi destul de vagi, uneori superficiale și reducându-se la un simplu joc de cuvinte sau la o coincidență de vocabular. Polemiștii catolici resping în mod conștient și adesea laborios toate aceste afirmații. *Summa de fide catholica* a lui Alanuș din Lille ilustrează deja perfect această acțiune, care încă nu atinsese, la sfârșitul secolului al XII-lea, întreaga sa dezvoltare[1].

În acest duel, în care arma aleasă de adversari este Sfânta Scriptură, lupta este fără ieșire, pentru că și unii și alții nu fac uz în aceeași manieră de text. Pentru catolici, nu există nimic dincolo de Revelație și este suficient să te consacri Bibliei, luată ca un întreg, pentru a apăra și ilustra ceea ce profesează Biserica. Teologia fiind încă în principal *Sacra Pagine* ei comentează Scriptura și elaborează doctrinele dintr-un unic efort. Ereticii, în principal dualiștii, au opinii proprii pe care caută să le apere luând din Biblie o argumentație de circumstanță, fără legătură cu restul textului. Discuția este fără încetare înșelătoare, pentru că respingerea unuia sau a mai multor argumente din Scriptură este fără importanță, din moment ce convingerile ereticilor sunt bazate pe alte fundamente. De aceea cei care susțin mereu controversele au fără încetare impresia că au de-a face cu interlocutori care se derobează și care refuză să se alinieze opiniei lor, chiar și atunci când au ieșit biruitori în dezbatere.

În lupta împotriva disidenților de orice fel, controversiștii catolici nu evaluează greutatea tradiției. Ei nu reușesc să-și imagineze decât o argumentație decisivă, chiar dacă este neputincioasă în fața unei înrădăcinări unde atașamentele sentimentale își au locul lor. Odată erezia implantată, încă de la a doua generație, este mult mai greu să faci să revină la catolicism persoane a căror adeziune la o sectă sau la o biserică este deja un fapt de familie. Îndată ce grupurile eretice devin destul de nu-

[1] Lucrările despre argumentația biblică a ereticilor și a oponenților lor sunt foarte insuficiente.

meroase local, pentru a forma o societate, problemele devin diferite. Biserica îi înfruntă la sfârșitul secolului al XII-lea, în regiunile atinse de catarism. Convertirea nu mai este atunci doar o problemă personală. Există un întreg context geografic, social și politic. Dezvoltarea cruciadei albigense este dovada că acest ultim aspect al ereziei nu scapă cardinalilor și legaților care urmăresc chestiunea pentru Scaunul apostolic. În Italia, ei se străduiesc să obțină ca orașele să îi alunge pe eretici și să adopte statute împotriva lor.

Din remarcile făcute până în prezent se pot trage câteva concluzii ce explică incertitudinile episcopilor și ale clericilor, ezitând între predicare și folosirea forței. Încă din epoca carolingiană, regele își angajează autoritatea în apărarea Bisericii. El reprimă acțiunile religioase păgâne, ca pe tot atâtea abateri de la lege. Capitulariile nu lasă nici un dubiu în legătură cu hotărârea lui Carol cel Mare în acest domeniu. Erezia este rară, de fapt constituită dintr-un singur punct. Dar nu este mai bine tratată. Îl interesează pe rege care ia parte la dezbateri. Astfel Félix d'Urgel, care profesează adopțianismul, este confruntat cu Alcuin, în cele din urmă, în fața unui conciliu ținut la Aix-la-Chapelle. Convins sau nu, el este constrâns să profeseze prin jurământ credința Bisericii. Este apoi exilat la Lyon și rămâne aici în detenție. Față de un episcop, eforturile de convingere par să fi fost conduse cu dibăcie. Măsura finală este în același timp o penitență și o pedeapsă. Godescalc d'Orbais, ale cărui teze despre predestinare sunt condamnate, nu este tratat mai bine și nu-și recâștigă libertatea.

Ereticul nu este un păgân, ci un sperjur care, dacă revine la adevăr, nu rămâne prin aceasta mai puțin păcătos. Din această cauză, o reconciliere după renegare conține o penitență. Ea trebuie să fie pe măsura actului de erezie, care este cel mai adesea public. Nu se face fără o oarecare constrângere exterioară, ca în cazurile de pelerinaj. Ereticul care nu-și recunoaște greșeala este suspect de rea-credință. Clericii au atunci tentația de a-l con-

strânge, nu fără a-l forța, să depună jurământ. Ei consideră normal ca prințul să-l pedepsească. Proscrierea care îi interzice orice prozelitism este sancțiunea prevăzută prin jurământul pe care îl pronunță regele Franței în momentul ungerii sale. Ajuns la acest punct, este cât se poate de evident că soluțiile adoptate contrastează cu acelea ce prevalau în vechea Biserică.

Faptul cel mai surprinzător nu se află în procedurile legale, fie că sunt civile, fie că sunt ecleziastice. Intoleranța mulțimii pare să reteze orice argutie. La Orléans, canonicii convinși de erezie sunt molestați de credincioși înainte de a fi trimiși pe rug. La Milano, cavalerii îi pun pe ereticii de la Monteforte în situația de a alege între Cruce și foc. La Goslar, la Crăciunul din 1051 ereticii sunt spânzurați. În 1143, la Köln, ereticii mai sunt aruncați pe rug. Nu este evident dacă, în toate aceste cazuri, o sentință regulară a fost pronunțată de rege sau de o autoritate din justiție. Faptul pare chiar improbabil, din moment ce legislația anterioară secolului al XIII-lea nu prevede pedeapsa cu moartea pentru actul de erezie și încă și mai puțin focul[1]. Dacă nu există condamnarea în sensul exact al termenului, ordinea de drept este cu mult depășită, deoarece mulțimea își face dreptate singură, fără să se împiedice de procedură. Intoleranța populară în fața ereziei nu lasă nici un dubiu. Scrisoarea Sfântului Bernard în legătură cu rugul de la Köln este, sub acest aspect, foarte clară[2].

Violența este în primul rând un fapt constatat și explicațiile ce se pot da despre acest aspect nu sunt decât glose ce se străduiesc să lumineze un comportament. Într-o problemă de erezie, într-un răstimp destul de scurt, mulțimea pare supusă unei emoții intense, cu siguranță de nejustificat. Fapte rămase ascunse sunt deodată revelate, ceea ce aduce prejudicii creditului unora. La Orlé-

---

[1] Această legislație datează, se cunoaște, de la Innocentiu al III-lea și de la Frederic al II-lea.

[2] R. MANSELLI, *Aspetti e significato dell'intoleranza popolare nei secoli XI-XIII*, în *Studi* [861], pp. 19-38.

ans, canonicii sunt compromiși! Există o consecință a scandalului. Este destrămat un voal de ipocrizie. Pare normal să urmeze un efect de șoc. Cu această ocazie, mulțimea face evaluarea răului ce măcina Biserica din interior, într-o manieră subterană și vicleană. Exista o maladie, un cancer, o ciumă ce putea infecta tot corpul. Se impune să fie scoasă oaia râioasă, să se cauterizeze plaga. Este mult mai bine să se taie membrul corupt[1]. Un impuls purificator cuprinde întregul popor, iar focul este instrumentul acestuia. De altfel, un eretic era o ofensă adusă lui Dumnezeu și rămasă multă vreme secretă și neștiută. Nimeni nu știe de câte binecuvântări și-a privat vecinii. Putea la fel de bine să-și atragă mânia cerului. Nu este cu siguranță dificil să identifici faptele rele de care se face vinovat. Faptul că toată această violență debordează deodată nu surprinde. Este sigur însă că ea poate fi rău inspirată. Grigore al VII-lea protestează viguros împotriva supliciului aplicat la Cambrai de gărzile episcopului, unui reformator considerat prea în grabă eretic[2].

În acest context de violență populară, la ce mai pot sluji sinoadele și conciliile reunite pentru a trata despre problemele de erezie? Mulțimea așteaptă ieșirea de la ședință pentru a trece la câteva acte de răzbunare. Această intoleranță face să planeze un dubiu asupra procedurii ecleziastice și rațiunilor sale. Încă de la primele erezii din secolul al XI-lea, aceste adunări solemne ne fac să ne gândim la mari liturghii ale cuvântului, unde episcopul proclamă din nou adevărurile credinței. Acest apel valorează cât o învățătură și provoacă o tresărire. Răul este identificat. Dacă disidentul are bunul simț să se supună, există o fervoare și o unanimitate regăsite. În cazul contrariu, purificarea se impune fără întârziere. În totali-

---

1 R. I. MOORE, *Heresy as disease*, in *The concept of heresy in the Middle Agee*, Louvain-Haga, 1976, pp. 1-11.

2 GRIGORE AL VII-LEA, *Registrum*, ed. E. Caspar, în MGH, *Epist. selectae*, t. II, fasc. I, p. 328.

tate este o celebrare a credinței. Pot fi, oare, luate în considerare cele două etape, separat? A trata astfel procedura ecleziastică, fără a se preocupa de urmări, oricare ar fi natura acestora, nu înseamnă a întreține o iluzie? Violența, legală sau nu, urmează discursului.

De altfel, pentru multă vreme, modul de a proceda pare sumar. Episcopul, doctor al credinței în dioceza sa, are sarcina de a o învăța și de a-i readuce la adevăr pe cei care se îndepărtaseră de la el. Este în principal o operă pastorală și penitențială. El trebuie să-i convoace pe eretici și să-i convingă. Tradiția Bisericii antice nu cere mai mult, și nici dreptul canonic. Pe scurt, lupta împotriva ereziei pare foarte circumscrisă și dificil de condus. Ea depinde de un denunț. Se bazează, prin urmare, pe coeziunea grupului și pe autocenzura pe care o exercită asupra tuturor membrilor. Cei care se disting prea mult prin îndrăzneala concepției lor sau prin atitudinile lor echivoce pot întâlni câteva dificultăți. Se înțelege mai bine că ereticii sunt adesea străini, mai ușor de suspectat și denunțați fără reticențe. Dacă se ia în considerare supravegherea strânsă pe care fiecare o exercită asupra vecinului său în sate și în burguri, sistemul pare mai puțin deficiar. Poate fi suficient în situații normale. Eficacitatea sa slăbește sau devine nulă, atunci când țara este agitată de conflicte sau ereticii formează un nucleu dispunând de sprijin serios și capabil să exercite represalii.

Renașterea ereziei, după 1140, pune în evidență lacunele sistemului. Ereticii nu sunt neliniștiți acolo unde nimeni nu-i denunță. Discreția poate ajunge să le asigure activitatea până în ziua în care, deja numeroși, întreaga procedură împotriva lor se lovește de dificultăți psihologice și în aceeași măsură practice. Acolo unde se bucură de favorurile unei părți a populației și de protecția autorităților, ei îi pot desfide pe preoți și pe episcopi. Războaiele locale, conflictul dintre papă și împărat, nesiguranța în țările traversate de cetele de soldați prădători, dificultățile și tulburările provoacă o slăbire a vigilenței, chiar dacă acțiunea oamenilor Bisericii împotriva ereziei

nu încetează. Curentul este de așa manieră încât nici o inițiativă individuală nu este în stare să îl distrugă[1].

În ceea ce îi privește pe episcopi și papalitatea, în acești ani marcați de creșterea pericolelor, există tendința de a se întoarce către prinți și regi. Programul este destul de simplu. Să obțină de la ei să facă pace și să dea provinciilor acea stabilitate ce autorizează o acțiune religioasă închegată. Ea permite, de asemenea, să-i alunge pe străini, să-i pedepsească pe cei răi și pe răufăcători. Prinții vor putea astfel să-și mobilizeze forțele împotriva ereticilor. Pacea trebuie să permită să se consacre problemelor credinței[2].

Lupta împotriva ereziei capătă în a doua jumătate a secolului al XII-lea un aspect mai deschis represiv, prin promulgarea de statute care, dacă erau exact aplicate, le-ar fi făcut viața imposibilă și i-ar fi constrâns să plece în exil. Este corect ceea ce sugerează toate aceste dispoziții care îi exclud pe eretici din comunitatea publică, interzicându-le accesul la funcții publice, ocuparea anumitor posturi și făcând nule un număr important din acțiunile lor. Această legislație ce este proiectată și dezvoltată nu pare originală, cel puțin în ceea ce privește principiile. Ea aplică ereticilor măsurile pe care Biserica dorește să le ia față de cei pe care îi exclude din sânul ei ca anateme. Ea îi tratează ca păcătoși publici în domenii grave. Din punct de vedere juridic, înseamnă asimilarea cazurilor noi celor vechi, perfecționând pur și simplu dispozițiile. Pentru Biserică, ereticul este un păcătos vinovat de o crimă, așa cum erau înainte cei care încălcau jurămintele de pace sau făceau să sufere violențe ce aduceau moartea unor oameni hărăziți lui Dumnezeu. Delictul este în același timp păcat și reciproc, atunci când faptele sunt suficient de grave și evidente.

Această asimilare a ereticului cu păcătosul public și cu

---

[1] H. MAISONNEUVE, *Etudes* [860].

[2] *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc*, în *Cahiers de Fanjeaux*, t. 4, Toulouse, 1969.

anatema necesită câteva remarci. Biserica le refuză disidenților statutul pe care ea îl recunoaște credincioșilor de alte religii. Evreul este admis pentru ceea ce este. Ereticul este un apostat asupra căruia Biserica își exercită constrângerile la care îi supune pe păcătoși. Există o anumită logică de a acționa așa. Punerea la stâlpul infamiei societății creștine ce decurge de aici se explică fără efort. Dar nu este la această dată nici o inovație și nici măcar o pedeapsă extraordinară. Pelerinajul penitențial, atât de bine atestat în legătură cu ereticii, înainte a fost mult folosit pentru ispășirea crimelor grave. În spiritul său, această legislație ce se perfecționează în secolul al XII-lea trimite la epoca în care sancțiunile civile au fost prevăzute de legea pentru delictele religioase. Este un rod îndepărtat al angajării suveranilor în favoarea moralei și a vieții religioase.

Ereticii sunt proclamați anateme de către episcopi sau conciliile locale. Nici aici nu se pare să fi existat cea mai mică noutate. Tezele ideologice eronate au fost totdeauna condamnate astfel, încă de la conciliile ecumenice ale antichității. Cenzurarea persoanelor ce profesează aceste doctrine urmează de îndată. Într-o societate devenit creștină, excluderea presupune întreruperea tuturor legăturilor umane și a oricărei legături sociale. Exilul este în logica sistemului începând din momentul în care puterea regelui este în slujba Bisericii.

În ultimele decenii ale secolului al XII-lea, problema devine mai presantă prin înmulțirea ereticilor. Încă de atunci, aplicarea măsurilor existente este urmărită cu mai multă forță, așa cum arată misiunea trimisă la Toulouse de Henri de Marcy, abate de Clairvaux[1]. În anii ce urmează, papalitatea adună în texte coerente dispozițiile pe care înțelege să le adopte prin puterile seculare. Lucius al III-lea, în decretala *Ad Abolendam* din noiembrie 1184,

---

[1] Y. M. CONGAR, *Henri de Marcy, abbé de Clairvaux, cardinal-évêque d'Albano et légat pontifical*, în *Studia Anselmiana*, n° 43, Roma, 1958, pp. 1-90.

declară că ereticii sunt anatemizați și că trebuie să fie pedepsiți în consecință. În bula *Vergentis in senium*, Innocentiu al III-lea enunță toate incapacitățile civile de care sunt loviți. Și unul și celălalt îi îndeamnă pe prinți și toate autoritățile să continue exact aplicarea acestor măsuri[1].

Papalitatea dorește să obțină ca regii să acționeze ca apărători ai Bisericii, adică ei să continue cu tenacitate aplicarea măsurilor fixate. Papii se adresează puterilor locale și regionale care dispun de o largă autonomie, contelui de Toulouse sau orașelor lombarde. Dacă hotărârea autorităților pare insuficientă, ei știu să-și ducă reclamațiile până la nivelul cel mai elevat. La Verona, Lucius al III-lea s-a străduit să cointereseze pe Frederic Barbarossa în lupta împotriva ereticilor. La această dată, autoritatea sa este prea mică în Italia, pentru ca el să poată impune un statut ce ar fi o ingerință în chestiunile cetăților. Innocentiu al III-lea solicită intervenția lui Philippe Auguste în problemele din Languedoc, din moment ce provincia se află în regatul său.

Biserica trebuie să-i convingă de necesitatea luptei împotriva ereziei pe toți cei care, dintr-un motiv sau altul, participă la administrarea justiției. În acest domeniu, prinții au concedat mult din drepturile lor. Consulatele și senioriile urbane nu par binevoitoare proclamării statutelor ce ar consacra ingerința Bisericii în problemele civile și ar amenința o autonomie scump dobândită. Înainte chiar de a-i atinge pe eretici, măsurile expuse în decretalele lui Lucius al III-lea și ale lui Innocentiu al III-lea se lovesc de rezistența tuturor corpurilor intermediare. Înaintea inchiziției, nu este ușor să se obțină colaborarea baronilor, a rectorilor și a consulilor.

În momentul în care Biserica cere mai multă hotărâre din partea puterilor seculare, ea își modifică la rândul ei condițiile de căutare a ereticilor. Decretala *Ad abolendam*

---

[1] W. ULLMANN, *The significance of Innocent III decretal Vergentis*, în *Etudes* 113, I, pp. 728-741.

cere ca o dată sau de două ori pe an "episcopul, arhidiaconul sau oricare altă persoană pe deplin onestă, să facă turul parohiilor unde se cunoaște din zvonul public că locuiesc ereticii. Ei vor trebui să-și asigure colaborarea a doi sau trei martori buni sau să obțină prin jurământ că locuitorii denunță conciliabulele secrete sau comportamentele neobișnuite ale unor credincioși, pentru viața sau pentru moravurile lor"[1]. De acum înainte, episcopii trebuie să întreprindă în permanență o anchetă despre erezie. Decretala angajează la parcurgerea țării, la adunarea de mărturii, la exercitarea unei supravegheri constante, în scopul de a demasca ereticii imediat ce este posibil. Trebuia apoi să îi convoace în fața episcopului, să-i facă să compară, să le obțină renegarea sau să-i pedepsească.

Nu mai este vorba de a aștepta denunțurile, ci de a le provoca și de a căuta ereticii activ. Inovația este importantă, chiar dacă decretala pare să fi recurs, parțial, la procedee arhaice și căzute în desuetudine. Aceste persoane însărcinate cu raportarea faptelor și a gesturilor suspecților amintesc martorii sinodali din secolele al IX-lea și al X-lea, ce trebuiau, cu ocazia vizitelor pastorale, să semnaleze cele mai grave păcate publice, comise în parohie. Nu este sigur că recurgerea la această veche instituție a fost de mare utilitate. Dimpotrivă, jurământul general sau individual pare mijlocul cel mai comod pentru a face presiune asupra martorilor sau pentru a obține mărturisiri. Biserica pare aici că urmează modelul procedurilor judiciare în vigoare. Alegerea acestui mijloc, ținând seama de convingerile ereticilor, permite, în plus, demascarea lor pe loc.

În plus, era necesar ca Biserica să poată preciza ce înțelegea prin erezie. Cu certitudine că existau exemple în Biserica veche și era comod să se asimileze devierile contemporane cu doctrinele eronate ale antichității. Prin această modalitate catarismul este desemnat ca o erezie

---

[1] Decretala *Ab Abolendam*; MANSI, *Concil.* XXII, 476.

ariană[1]. Aproximarea permite uneori amalgamul și sentințele expeditive. Este un procedeu, nu o linie de conduită durabilă. Ideea însăși de erezie cerea reflecție, precizie și nuanțe.

Este cât se poate de evident, de fapt, că dezvoltarea mișcărilor eretice se accelerează în momentul în care însăși Biserica încheie o perioadă îndelungată de reforme și de mutații. Ele se mai continuă, în dioceze și în parohii. Această reajustare întreprinsă sub autoritatea pontifilor a modificat profund structurile și mentalitățile. În efervescența ce-i urmează acestei perioade, nimic nu garantează că se poate distinge cu siguranță ceea ce este eretic de ceea ce nu este. Nu au existat oare câteva erori în acest domeniu și până la sfârșitul secolului al XII-lea? Anumite cerințe nu au fost ele, oare, uneori, prea sumar condamnate? Nu este ușor de precizat ideea de erezie. În acest sens, dovada se poate găsi chiar în scrierile lui Grigore al VII-lea. Acest papă nu pare capabil să distingă exact între opoziția politică, păcatul public, opinia divergentă și erezie. Într-un context de lupte, toți cei care nu sunt în comuniune cu pontiful roman sunt în afara Bisericii. Aceștia sunt schismatici și în consecință eretici, din moment ce nu se supun evidenței. Raționamentul este simplist și clar. La drept vorbind, rămân numeroase întrebări în acest domeniu. Un exemplu ilustrează cu ușurință ambiguitățile de care se lovesc contemporanii. Simonia, adică cumpărarea unei funcții ecleziastice, este ea, oare, un păcat sau o erezie? În primul caz, poate fi suficientă o penitență. În cel de al doilea, este normal să fie rostită o anatemă. Ezitarea în legătură cu subiecte de o asemenea importanță este vizibilă. Un partizan al reformei cum este Gerhoch de Reichersberg poate avea concepții nesigure ce îi pot aduce dificultăți[2]. O clarificare se impune, și ea vine

---

[1] Y. M. CONGAR, *Arriana haeresis comme désignation du néomanichéisme au XIIe siècle*, in *Revue des Sciences philo. et théo.*, 1 59, pp. 449-461.

[2] P. CLASSEN, *Der Häresie-Begriff bei Geroch von Reichersberg und in seinem Umkreis*, în *The concept of heresy in the Middle Ages*, Louvain-Haga, 1976, pp. 27-41.

de la juriști. Ei culeg numeroasele sensuri pe care le poate îmbrăca termenul de eretic în tradiție și ajung să determine accepția comună. Este în erezie cel care crede altfel decât Biserica romană[1]. O asemenea definiție acoperă toate definițiile dogmei și principalele dispoziții ale disciplinei ecleziastice. Este un fapt intelectual, actele și gesturile sunt semnele credințelor eronate și interesează din acest punct de vedere sau chiar ca păcate.

Necesarele distincții nu merg mult mai departe. Lasă și ele ambiguități. Lupta împoriva ereziei are ca scop convertirea și obținerea unei renegări. Penitența încheie un proces de reconciliere, oricât de grea ar fi ea. Pedeapsa sancționează o crimă. Este dificil să spunem dacă trebuie să fie pedepsit faptul de a profesa erori cu obstinație sau gesturile. În primul caz, simpla adeziune la credințe ar trebui să atragă după sine o sancțiune mereu identică, în celălalt îi revine judecătorului să moduleze după importanța faptelor reținute. Este curios să definim erezia ca o deviere intelectuală și de a-i pedepsi manifestările într-un mod gradat, ca și cum ar fi vorba despre simple delicte, mai mult sau mai puțin grave. Credința sau acțiunile, Biserica nu știe exact ce pedepsește!

Lupta împotriva ereziei nu este doar o chestiune de procedură și de persecuție. Biserica face apel la clericii și la călugării cei mai eminenți pentru a încerca să recucerească spiritele și inimile prin cuvânt, de exemplu, și prin evidența sfințeniei. Reiese foarte rapid că, dintre numeroșii predicatori care se străduiesc să-și îndeplinească cinstit misiunea, se detașează doar cei mai mari. Este, oare, aceasta acțiunea unei hagiografii ce pune prea mult în evidență Sfântul? Este, oare, consacrarea charismelor excepționale? Este greu pentru istoric să se pronunțe. Cu toate acestea, este sigur că reputația de sfințenie se leagă foarte de timpuriu de câteva personaje ieșite din comun, cum sunt Sfântul Norbert, Sfântul Bernard sau Sfântul

---

[1] O. HAGENEDER, *Der Haresiebegriff bei den Juristen des 12. und 13. Jahrhunderts* în *The concept of heresy in the Middle Ages*, Louvain-Haga, 1976, pp. 42-103.

Francisc. Contează puțin dacă acest credit ține de miracole sau de genul de viață. Se poate crede că trecerea printr-o regiune a unor personaje de asemenea anvergură nu lasă mulțimile indiferente. De altfel, se cunoaște suficient despre acest lucru pentru a ne mai îndoi de succesul ce însoțea turneele de predicare ale lui Bernard.

Se costată fapte, este cât se poate de îndrăzneț acela care pretinde să le explice exact. Se știe, oare, ce spunea Bernard mulțimilor și ce înțelegeau ele? Avea cuvântul său mai multă importanță decât simpla sa prezență? Nu am putea spune. S-ar putea pune aceeași întrebare în legătură cu Norbert, Francisc sau Dominique. Nimic nu dovedește că răspunsul ar fi de fiecare dată identic. Ceea ce aduce Sfântul este, după toate aparențele, o tulburare, oricare ar fi originea acesteia. Un gest răsunător poate reține atenția. Așa a fost predicarea în sărăcie a episcopului Diego și a însoțitorilor săi, din 1206[1]. Discuția erudită putea atunci să aibă oarecare șansă de a duce la ceva. În jurul Sfântului Francisc, concepțiile și gesturile par să fi avut mai puțină importanță, decât persoana în sine. În toate aceste cazuri, neliniștea religioasă vibrează la ritmul acestor sfinți. Ceea ce au perceput ei din aceasta și ce au trăit este transmis ordinelor religioase pe care le-au întemeiat și, dincolo de charisma personală, este un mod de viață sau un discurs ce ating mulțimile. Prelungirea acțiunii acestor mari predicatori și a acestor mari sfinți prin discipolii lor conferă exigențelor religioase ale credincioșilor ceva obiectiv și social bine fundamentat. Nu angoasele unora găsesc o derivație, ci mișcarea religioasă de fond era cea care se exprima deopotrivă prin erezie. Numai o înțelegere în profunzime și o adaptare bine gândită le restituie neliniștilor religioase dreapta lor judecată și echilibrul lor. Numai geniul sfinților este capabil să depășească tentația eretică

---

[1] C. THOUZELLIER, *La pauvreté arme contre l'albigéisme, en 1206*, în *Revue de l'Histoire des Religions*, 1957, pp. 79-92; reluat în C. THOUZELLIER, *Hérésie* [869], pp. 189-203.

CUPRINS

PARTEA A DOUA *(urmare)*

Cartea a patra
Renașterea din secolul al XII-lea

PARTEA A TREIA

DEZBATERI ȘI CERCETĂRI



ARTĂ ȘI RELI

A scrie, în același timp, o istorie a Bisericii și o istorie a culturii din secolul al IX-lea până în secolul al XII-lea este o acțiune perfect justificată, din moment ce clericii sunt în această perioadă singurii sau aproape singurii știutori de carte. Ei sunt oamenii care trăiesc mai mult sau mai puțin intens, atât exigențele unei, cât și ale celeilalte. Umanismul religios, bine atestat în timpul acestor secole, dă dovadă de o căutare ce trece cu mult dincolo de ceea ce reprezintă strictul necesar pentru credința creștină. Există în mod indiscutabil o căutare a cunoașterii pentru ea însăși. Deja, pe parcursul acestor secole, se știe pentru a ști.

JACQUES PAUL

EDITURA MERIDIANE